الشيخ علي بو سلمان الجُبيلي

# أنوارُ الحِكمة المُتَعالية



# أنوار
# الحكمة المتعالية




بيروت - لبنان، برج البراجنة، الرويس، شارع الرويس
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133 | P.O. Box: 307/25
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com | www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-157-2

**اسم الكتاب**: أنوار الحكمة المتعالية.
**المؤلف**: الدكتور الشيخ علي بوسلمان الجُبيلي.
**الناشر**: دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع.
**الطبعة**: الأولى، بيروت، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

الدكتور الشيخ علي بو سلمان الجُبيلي




# أنوار الحكمة المتعالية




بسم الله الرحمن الرحيم

# فهرس الموضوعات

# الإهـداء

إلى روح والدتي...
التي حرصت كثيراً على أن أكون من أصحاب المعرفة...
إلى جميع أحبّتي، وإخوتي، وأساتذتي...
إلى والدي العزيز الذي ما زال يكافح من أجل معيشة رغيدة رغم قسوة السنين...
أهدي هذا العمل المتواضع.

ع. ب.

# المقدمة

يستوعب هذا السِفر أمّهات المسائل الفلسفية التي تلعب دوراً رئيسياً في حياكة البنيَة الفلسفية الصدرائية لمنظومة الحكمة المتعالية وأهمها:

١. أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

٢. التشكيك في الوجود.

٣. مبدأ العليّة، والوجود الرابط للمعلول.

٤. الحركة الجوهرية.

٥. اتحاد العلم، والعالم، والمعلوم.

وغير ذلك من المسائل، حيث تمثل فلسفة الملّا صدرا ملتقى أربع طرق، وهي:

١. الحكمة المشائيّة بجميع امتداداتها.

٢. الحكمة الإشراقية.

٣. الشهود العرفاني، والعرفان النظري لكبار العرفاء.

٤. المفاهيم الكلامية التي تذخر بها الحكمة المتعالية.

هذا بالإضافة إلى ما تذخر به هذه الحكمة من مسائل جديدة لم تكن موجودة من قبل، أو كانت موجودة ولكن مستعصية على الحل وقد نجح الملّا صدرا في حلّها، وإضافة مادة جديدة اندكّت في مادتها القديمة بحيث عملت على حلّ غامضها، والاتجاه بها اتجاهاً جديداً، والارتقاء بها إلى قمّة مجدها ومستواها العلمي.

وبهذا العمل المتواضع أكون قد وضعت بين يدي طالب الحقيقة سفراً شديد التركيز، يحتوي أمّهات المسائل الفلسفية لمدرسة الحكمة المتعالية والتي يبتني عليها الكثير من المسائل الأخرى، ويمكن استعمال مفردات مصطلحاتها، ونظرياتها في علوم أخرى بأشكال متعدّدة. واللّه وليّ التوفيق.

الدكتور الشيخ علي محمد بو سليمان الجُبيلي

# صدر الدين الشيرازي

هو صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي القوامي، المشهور على لسان الناس بـ(الملّا صدرا)[١]، وعلى لسان تلامذة مدرسته بـ(صدر المتألّهين).

قال عنه البعض: «صدر المتألّهين أحد أقطاب أربعة... المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي (٣٠٤هـ)، والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٣ - ٤٢٧هـ)، والخواجا نصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٣هـ). هؤلاء هم الرعيل الأول، وهم الأصول للفلسفة [الإسلامية، وصدر المتألّهين] خاتمتهم، والشارح لآرائهم، والمروّج لطريقتهم، والأستاذ الأكبر لفنهم»[٢].

ولد عام (٩٧٩ أو ٩٨٠هـ)، أي (١٥٧٣م) في مدينة شيراز، من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيى القوامي، قيل بأنه كان أحد وزراء دولة فارس التي كانت عاصمتها شيراز، حيث لم يولد لهذا الوزير ولد ذكر، فنذر للّه أن ينفق مالاً خطيراً على الفقراء وأهل العلم إذا رزق بولد ذكر، صالح، موحّد، فكان أن ولد له محمد هذا، وتربّى في حجر والده معزّزاً مكرماً، حيث وجهه إلى طلب العلم. ولما توفي والده، رحل

(١) الأمين، محسن، **أعيان الشيعة**، ج٩، تحقيق: حسن الأمين، لبنان، دار التعارف للمطبوعات، (د.ت)، ص٣٢١.

(٢) (م.ن)، ص٣٢٢.

صدر الدين الشيرازي إلى أصفهان عاصمة الدولة الصفويّة، فعكف على تحصيل العلوم العقلية، والنقلية.

تتلمذ في الفقه، والأصول، والحديث، وعلم الرجال (العلوم النقلية) على يد الشيخ البهائي (٩٣١ - ١٠٣١هـ)، كما وحضر في مديان الفلسفة والمنطق درس السيد محمد باقر الداماد المتوفى سنة (١٠٤٠هـ)، أي حضر في (العلوم العقلية) عليه. يقول في مقدمة الأسفار: «ثم إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدرة، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين، والفضلاء اللاحقين مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيين، والرؤساء المعلمين تحصيلاً يختار اللباب من كل باب، ويجتاز التطويل والإطناب...»[١].

غير أن الشيرازي كان يُعاني من قلة اكتراث الناس به حتى قال: «إنه كان في الدنيا مدة مديدة كئيباً حزيناً، ما كان له عند الناس رتبة أدنى من آحاد طلبة العلم، ولا عند علمائهم...»[٢].

التلحق به في عزلته مجموعة من التلامذة نهلوا من علومه، وساهموا في تبيين فلسفته ونشرها، ونبغ من بينهم صهراه الملا محسن الفيض

---

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد، **الحكمة المتعالية**، ج٢، ط٣، لبنان، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، ص٥.

(٢) الشيرازي، صدر الدين محمد، **المبدأ والمعاد**، ط٣، تر: جلال الدين أشتياني، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٢٢هـ ص٤٩٦.

الكاشاني صاحب «تفسير الصافي»، و«المحجة البيضاء»، والشيخ عبد الرزاق اللاهيجي المعروف بالفياض صاحب كتاب «شوارق الإلهام».

وعندما عاد الملا صدرا إلى شيراز، واصبح مدرساً في مدرسة (خان)، أقبل الناس على فلسفته والتتلمذ عليه.

كان صدر المتألّهين تقياً، ورعاً، عابداً، وقد اختلف على زيارة العتبات المقدسة في العديد من المناسبات، وكانت له سبع رحلات إلى حج بيت اللّه الحرام سيراً على الأقدام، حيث وافته المنية في عام (١٠٥٠هـ) وهو في طريق السفر في مدينة البصرة حيث دفن فيها في منطقة تُعرف اليوم بالشيرازية، وقبره غير معروف فيها.

بعد وفاته أقبل الطلاب إقبالاً عظيماً على فلسفته، ومؤلفاته، وسادت مدرسته وطغت على جميع المدارس الأخرى كالمشائية... إلخ، إلى يومنا هذا. مرّت نشأة صدر الدين الشيرازي العلمية بثلاث مراحل رئيسية جعلت منه أحد عظماء الفلسفة:

*** المرحلة الأولى:**

وهي مرحلة التحصيل، والبحث، والتتبع لآراء المتكلّمين، والفلاسفة ومناقشتهم، وكان في هذه المرحلة أميناً لطريقة التفكير العقلي، جاهداً في سبيل تحصيل آرائهم وآراء المفكرين المعصارين والسالفين له. وضع في هذه المرحلة رسالته «طرح الكونين» أو «سريان الوجود» والتي أعلن فيها رأيه بوحدة الوجود، وهو رأى جديد في منطلقاته، وأسسه، مما جعله في موضع التهمة والخروج عن الدين، فبدأت معاناته الطويلة مع الناس، ومع المنتسبين إلى العلم والفقه، ففر منهم، وانعزل عنهم في قرية (كهك).

* المرحلة الثانية:

وهي مرحلة العزلة والانقطاع عن الحياة العامة، والانصراف إلى العبادة في إحدى ضواحي قم في قرية تدعى (كهك)، حيث أمضى فيها مدة خمسة عشر عاماً موصد الباب عن الحياة الاجتماعية، حيث يقول: «... وانزويت في بعض نواحي الديار، واستترت بالخمول والانكسار، منقطع الآمال، منكسر البال، متوفراً على فرض أؤديه، وتفريط في جنب اللّه أسعى إلى تلافيه لا على درس ألقيه، أو تأليف أتصرف فيه إذ التصرف في العلوم... يحتاج إلى تصفية الفكر، وتهذيب الخيال عما يوجب الملال والاختلال، واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال، ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان (؟)، ويشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الأوان من قلة الانصاف، وكثرة الاعتساف، وخفض الأعالي والأفاضل، ورفع الأداني والأراذل، وظهور الجاهل الشرير، والعامي النكير على صورة العالم النحرير، وهيأة الحبر الخبير...»[1]، وعلى ما يبدو أن هذه الأسباب قد أرهقته، وأتعبته، فاختار العزلة لمدة خمسة عشر عاماً يشتغل بالعبادة والمجاهدة، والرياضة متوجهاً إلى اللّه، متضرعاً إليه أن يهبه من عنده علماً لدونياً، وانكشافاً يقينياً، حيث قال بنتيجة هذه العزلة: «فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار، والانزواء، والخمول، والاعتزال زماناً مديداً، وأمداً بعيداً، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية،

(١) الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٢، ص٨.

فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية، والودائع اللاهوتية، والخبايا الصمدية، فاستراح العقل من أنوار الحق بكرة وعشيا، وقرُب بها منه، وخلص إليه نجيا...»[١].

* المرحلة الثالثة:

وهي دور التأليف، حيث صنف أول كتبه في هذا الدور وأعظمها وهو كتاب «الأسفار الأربعة»، حيث ضمنه كل ما عنده من آراءه، وأفكار، ومكاشفات، وشواهد ربوبية، وخطرات قلبية، فكان الكتاب الرئيسي الذي يُعد المرجع لكل ما كتبه بعده من كُتُب، ورسائل، وتفسير سور قرآنية يظهر فيها أنه صنّفه لفرض تطبيق فلسفته عليها.

## مؤلفاته:

صنف الشيرازي جميع كتبه باللغة العربية باستثناء رسالة (الأصول الثلاثة) وضعها باللغة الفارسية، وقد اشتملت مؤلفاته على موضوعات مختلفة من الفلسفة، والعرفان، وشرح الحديث، والتفسير، وقد توزعت هذه المؤلفات ما بين كتاب، ورسالة، وحاشية، وتفسير كما يلي:

**واحد: «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»:**

هو أهم كتب الشيرازي الذي أودعه كافة نظرياته، وأفكاره، ومكاشفاته، والشواهد الربوبية التي توصل إليها، والخطرات القلبية،

(١) الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٢، ص٨.

حيث سبكها في مسائل مفصّلة، وأخرى مجملة يُرجع في تفصيلها إلى كتبه الأخرى ومثاله: كلامه حول (أصالة الوجود) في كتاب الأسفار، والإرجاع في الاستدلال عليها إلى كتاب «المشاعر»، وهكذا في بعض المسائل المجملة، مما يعني أنه ولاجل فهم دقيق لنظرياته، لا ينبغي الإعراض عن سائر كتبه والاكتفاء بكتاب الأسفار.

بدأ تأليف كتاب الأسفار وهو لا يزال في المرحلة الثانية وهي مرحلة العزلة والانقطاع عن الحياة العامة بإلهام من اللّه تعالى كما أخبر هو نفسه بذلك، وقد أودعه كل آرائه، وأفكاره، ومكاشفاته، والشواهد الربوبية التي توصل إليها، والخطرات القلبية.

وقد وصف الكتاب بأنه (حكمة متعالية)؛ ليدلل على أن فلسفته تتميز عن الفلسفات المتعارفة والمتداولة كالفلسفة الإشراقية، والفلسفة المشائية.

وأما وصف الحكمة المتعالية بأنها عبارة عن (أسفار عقلية أربعة). فإن الأسفار جمع سَفَر، وهي التي يسافر من خلالها العارف عقلياً، وعرفانياً سفراً يتجاوز فيه عالم المادة نحو المبدأ الأول.

فالسَفَر الأول يبدأ (من الخلق إلى الحق)، أي من عالم الخلق وينتهي إلى الحق، حيث يبحث في هذا السفر في تركيب الموجودات، والطبيعيات، والمادة والصورة، والجوهر والعرض... إلخ، فيرتقي السالك إلى مرتبة عالم الحقائق الإلهية وينتهي إلى الحق.

وفي السفر الثاني، وهو (بالحق في الحق)، حيث عالم ما بعد الطبيعة، يتعرف فيها على علم الإلهيات بالمعنى الأخص المتعلقة بذات، وأسماء، وصفات الإله.

وفي السَفَر الثالث، وهو (من الحق إلى الخلق بالخلق)، وهو عبارة عن رحلة فكرية وعودة يتتبع فيها مراتب صدور الموجودات عن اللّه، ويتعرف السالك على مراتب العوالم الغيبية، والملائكة وغيرها.

وفي السَفَر الرابع، وهو (بالحق في الخلق)، حيث يتم السفر بواسطة نور الأنوار في العالم المخلوق، ويبحث في معرفة النفس، ووحدة الوجود، ومسألة المعاد ما بعد الموت... إلخ.

وهذه المجلدات الأربعة، - وفق الطبعة القديمة الحجرية -، هي على طبق الأسفار العرفانية، أي المجلد الأول هو للسفر الأول، والثاني للسفر الثاني وهكذا، وقد أشار الشيرازي إلى هذا الأمر بكل وضوح في مقدمة كتابه الأسفار حيث يقول: «كتابي هذا على طبق حركاتهم في الأنوار، والآثار على أربعة أسفار، وسميته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية...»[1].

**(أ) الخطوط العامة التي أسست عليها مدرسة الحكمة المتعالية:**

يمكن رسم خطوط عامة حول الأصول والقواعد العامة التي أسست عليها هذه المدرسة كما يلي:

**أولاً** - فيما يتعلق بالأمور العامة للوجود (الإلهيات بالمعنى الأعم).

**ثانياً** - فيما يتعلق بعلم النفس الفلسفي.

---

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج١، ص١٣.

**ثالثاً** - فيما يتعلق بالمبدأ (الإلهيات بالمعنى الأخص).

**رابعاً** - فيما يتعلق بالمعاد.

وسيأتي الكلام حول هذه الأصول عند الكلام حول المنظومة الفلسفية لمدرسة الحكمة المتعالية.

**(ب) المصادر التي استقت منها مدرسة الحكمة المتعالية:**

أهم المصادر التي استقت منها مدرسة الحكمة المتعالية هي كما يلي:

١. المصادر اليونانية، وتتمثل بما يلي:

أعمال أفلاطون ومحاوراته، ومؤلفات أرسطو، والأفلاطونية الجديدة وبخاصة كتاب (أثولوجيا) لأفلوطين والمنسوب خطأً لأرسطو، حيث استفاد من تاسوعات أفلوطين في مسائل عدة كالحركة الجوهرية، واتحاد العقال والمعقول، وعلم الحق، والمعاد الجسماني، واتحاد النفس بالعقل الفعّال، ووحدة الوجود، كما واستفاد من الرواقية، والفيثاغورية الجديدة.

٢. المصادر الإسلامية، وتتمثل بما يلي:

كتب الفارابي، وكتب ابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي وأتباعهم، وأخوان الصفا.

٣. المصادر العرفانية، وتتمثل بما يلي:

ابن عربي وأتباعه، ابن تركه الأصفهاني، وعين القضاة الهمداني، وعز الدين الكاشي... إلخ.

٤ . حكماء الفرس القدماء.

٥ . المصادر الكلامية، وتتمثل بما يلي:

كتاب «شرح المقاصد» للتفتزاني، وكتاب «المواقف» للايجي، والشروح على «تجريد الاعتقاد» للشيخ الطوسي، ومؤلفات الفخر الرازي، وكتب الغزالي كـ«إحياء العلوم»، و»جواهر القرآن» وغيرها من الكتب الكلامية ذات الطابع الفلسفي.

وتجدر الإشارة هنا إلى مسألة وهي: أن فلسفة صدر المتألّهين ليست فلسفة إلتقاطية، بل هي نظام فلسفي متكامل. نعم، المناهج الأخرى مؤثرة في ظهور هذه الفلسفة، ولكن يجب النظر إلى هذه الفلسفة على أنها نظام فكري مستقل، وأن مجرد تأثير السابق في اللاحق لا يعني أنه تابع له، بل هو من باب تراكم الخبرات البشرية، واستفادة اللاحق من جهود السابق مع إضافة الكثير من الأمور الجديدة عليه، فما ورد عن مدرسة أثينا، والإسكندرية من مسائل فلسفية على سبيل المثال، قد بلغ (٢٠٠) مسألة، بينما أضحت في الفلسفة الإسلامية بشكل عام (٧٠٠) مسألة تقريباً بشكل تراكمي.

تشمل الحكمة المتعالية مباحث الإلهيات بالمعنى الأعم، والإلهيات بالمعنى الأخص، وعلم النفس الفلسفي، وتتميز عن بقية المدارس الفلسفية الأخرى كالمشائية، والإشراقية، بالقول (بأصالة الوجود واعتبارية الماهية)، حيث اعتمد الشيرازي على هذه المسألة في حل الكثير من المسائل والمشاكل الفلسفية، فكانت بمثابة المفتاح الذي تمكّن بواسطته من فتح الأبواب الموصدة، والولوج إلى خزائنها الثمينة، فحالفه الكثير من النجاحات على صُعُدٍ متعددة نذكر منها:

١. طرحه لمسائل جديدة بشكل مفصّل كالحركة الجوهرية، وقاعدة بسيط الحقيقة، والعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي... إلخ.

٢. حل بعض المسائل المستعصية ككون المعلول رابطاً، والمعاد الجسماني، والمثل الأفلاطونية... إلخ، وتقديم إجابات جديدة عليها.

٣. تقديم توجيه فلسفي صحيح لبعض المسائل الفلسفية ككيفية اتصاف الماهية بالوجود، وكيفية ارتباط الحادث بالقديم، وكيفية ارتباط الحادث بالمتغير... إلخ.

٤. تقديم استدلالات جديدة كبرهان الصدقين، وإثبات الشعور لدى كافة الموجودات... إلخ، أو تصحيح بعض المسائل الفلسفية عند احتوائها على مغالطة.

٥. تقديم إشكالات جديدة والإجابة عليها كطرح إشكال على قاعدة إمكان الأشرف والجواب عنه.

٦. اتخاذ موقف جديد من مسائل مطروحة سابقاً كما في مسألة (اتحاد العاقل والمعقول)، و(القيام الصدوري للصور الجزئية بالنفس)... إلخ.

٧. حل بعض المسائل المبهمة أو المجملة كما في مقولة: (الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر)... إلخ.

٨. رفع التعارض عن بعض الآراء الظاهرة في كونها متعارضة كما في مسألة التعارض بين آراء الفلاسفة والعرفانيين المتعلق بالوحدة الخارجية للأشياء أو الكثرة الخارجية لها... إلخ.

٩. تحديد الرأي الحق في مسائل متنازع عليها كما في إثبات التركيب الاتحادي بين الصورة والمادة، ونفي التركيب الانضمامي بينهما، وإثبات التشكيك في الوجود[١]... إلخ.

**إثنان: الكتب الأخرى:**

(أ) كتاب «**أسرار الآيات**»: وهو كتاب يدور حول معرفة أسرار آيات اللّه، وصنائعه، وحكمه على ما قرره الإشراقيون وأهل العرفان[٢]، مع تطبيق الآيات القرآنية على أكثر بحوثه.

(ب) كتاب «**الحكمة العرشية**»[٣]: كتاب على الطريقة العرفانية، ويحتوي على مشرقين:

الأول: في بيان معرفة اللّه، وصفاته، وأسمائه، وآياته.

الثاني: في المعاد.

(ت) كتاب «**شرح أصول الكافي**»[٤]: وهو شرح فلسفي على أصول الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني، وفيه شرح أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام الإثنا عشر.

(ث) كتاب «**شرح الهداية الأثيرية**»: وهو شرح فلسفي على الطريقة المشائية وطريقة أهل البحث والمنطق؛ تبعاً لكتاب «الهداية

---

(١) عبوديت، عبد الرسول، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، ج١، ط١، لبنان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠م، ص٧٨ - ٨٤.

(٢) الطهراني، **الذريعة**، ج٢، ص٣٨.

(٣) (م.ن)، ج٧، ص٥٨.

(٤) (م.ن)، ج١٣، ص٩٩.

الأثيرية» لأثير الدين مفضل الأبهري (٦٦٠هـ)[١].

(ج) كتاب «**الشواهد الربوبية**»[٢]: وفيه خلاصة آرائه الفلسفية التي ذكرها في كتاب «الحكمة المتعالية» من دون التعرّض لمناقشة آراء الآخرين الفلسفية.

(ح) كتاب «**المبدأ والمعاد**»[٣]: ويركز فيه على الإلهيات، والمعاد، ومباحث النفس، والنبوات، والمنامات، وينهج فيه منهج (الحكمة المتعالية) ولكنه متأخر عنها، ويتبع فيه أسلوب الجمع بين أهل البحث والعرفان، ومحاولة التوفيق ما بين الدين والفلسفة.

(خ) كتاب «**المشاعر**»[٤]: حقق فيه مفهوم الوجود، وكيفية اتصال المهية به، واعتبر فيه أن الوجود هو أساس القواعد الحكمية، ومبنى مسائل الحكمة الإلهية، وأصول حقائق الإيمان، وحقائق حكمة العرفان، حيث بحث فيه مباحث الوجود أولاً، ثم أقام الأدلة على أنه الأصل الثابت في كل موجود.

**ثلاثة: الرسائل:**

(أ) رسالة «**مفاتيح الغيب**»[٥]: يمزج فيها ما بين الفلسفة، والعرفان، والكتاب، والأحاديث، والكلام، والتفسير، والشرح، قيل أنه ألّفها كمقدمة لتفسير السور القرآنية.

---

(١) الطهراني، **الذريعة**، ج٦، ص١٣٧.
(٢) (م.ن)، ج١٤، ص١٤٤.
(٣) الأمين، **مستدرك أعيان الشيعة**، ج٣، ص١٩٥.
(٤) الطهراني، **الذريعة**، ج٢١، ص٣٧.
(٥) (م.ن)، ج٣، ص١٩٦.

(ب) رسالة «**اتحاد العاقل والمعقول**»[١]: وهي رسالة تعالج مفهوم اتحاد العاقل والمعقول.

(ت) رسالة «**اتصاف الماهية بالوجود**»[٢]: وفيها ردّ على القائلين بأصالة كل من الماهية والوجود، حيث يثبت رأيه في أصالة الوجود، وأنه صورة في الأعيان، ومجعول في ذاته، ومتشخص بنفسه، وأن الماهية موجودة بالوجود، متشخصة به.

(ث) رسالة في «**التشخيص**»[٣]: وهي تدور حول مسألة كيف تتشخص الأشياء المندرجة تحت نوع واحد.

(ج) رسالة في «**الحركة الجوهريّة**»[٤]: حيث يبرهن فيها على وقوع الحركة في جوهر المادة، ويبرهن من خلالها على حدوث العالم، وإثبات وجود الخالق.

(ح) رسالة في «**الأصول الثلاثة**»: وهي رسالة تتضمن نصوصاً مقتبسة من كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي، كما تضمنت معالجة لإشكالية العلم.

(خ) رسالة في «**حدوث العالم**»[٥]: وتتحدث عن حدوث العالم المادي، وتحتوي على أهم آرائه في الجوهر والعرض، وجسمانية

(١) الطهراني، **الذريعة**، ج٣، ص١٩٥.
(٢) (م.ن)، ج٣، ص١٩٥.
(٣) (م.ن)، ج٣، ص١٩٥.
(٤) الطباطبائي، محمد حسين، **الشيعة في الإسلام**، (د.م)، (د.ت)، (د. ن)، ص٩١.
(٥) (م.ن)، ج٦، ص٢٩٥.

النفس انطلاقاً من ارتكازه على الحركة الجوهرية بالاستناد على آراء الفلاسفة الإغريق، وقد ألّفها قبل كتاب «الحكمة المتعالية»، وذكرها فيه.

(د) رسالة في «**طرح الكونين**»[١]: وهي رسالة في حشر العقول، والنفوس الناطقة، والنفوس الحيوانية، والقوى النباتية، وحشر الجمادات، وعود جميع الحسيات، ومعاد الهيولى، وتعليل تعميم المعاد لجميع المذكوات.

(ذ) رسالة «**سريان الوجود**»: وهي رسالة في كيفية سريان نور وجود الحق في الموجودات، وسر معيّته وإحاطته بالممكنات[٢].

وهي تشتمل على رأيه بالقول بأصالة الماهية التي عدل عنها إلى القول بأصالة الوجود، كما وتحتوي على رأيه بالقول بوحدة الوجود، وقد عدل عن القول بأصالة الماهية في كتاب (الحكمة المتعالية)؛ مما يدلل على أن هذه الرسالة متقدمة على كتاب «الحكمة المتعالية».

(ر) رسالة «**القضاء والقدر**»[٣]: وهي بحث حول كيفية وجود العوالم الغيبية، ودخول الشر في القضاء الإلهي.

(ز) رسالة «**كسر أصنام الجاهلية**»[٤]: وهي رسالة نقد للمتصوفة وآرائهم، ومسالكهم، وطرقهم.

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، **الشيعة في الإسلام**، (د.م)، (د.ت)، (د. ن)، ج٧، ص٢٣.

(٢) (م.ن)، ج١٢، ص١٧٨.

(٣) الطهراني، **الذريعة**، ج١٧، ص١٤٨.

(٤) الأمين، **مستدرك أعيان الشيعة**، ج٣، ص١٩٦.

وهناك رسائل أخرى غير التي ذكرتها.

**أربعة: تفسير القرآن الكريم:**

قام الشيرازي بتفسير جملة من السور والآيات القرآنية كسورة الفاتحة، وبعض سورة البقرة، وآية الكرسي، وآية النور، وسورة السجدة، ويس، والواقعة، والحديد، والجمعة، والطارق، والزلزلة، وآية ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾، وسورة الضحى، والأعلى.

**خمسة: التعليقات والحواشي على الكتب:**

(أ) حاشية على إلهيات (الشفاء)[1].

(ب) وحاشية على (شرح حكمة الإشراق).

(ت) وحاشية على (تفسير البيضاوي).

وهناك حواشي، ورسائل، وبحوث أخرى مشكوك في نسبتها إلى الملّا صدرا.

**النتيجة مما سبق:**

يظهر من استقراء مؤلفات الملّا صدرا ومسائلها، أن هناك قسماً من أقسام الفلسفة بمعناها العام يتمتع بامتياز خاص عن سائر الأقسام الأخرى وهو المعبّر عنه (بالفلسفة الأولى)، و(الإلهيات بالمعنى الأعم)، و(ما وراء الطبيعة)؛ والسبب في ذلك:

(١) الأمين، مستدرك أعيان الشيعة، ج٣، ص١٩٦.

١ . قابلية البرهنة عليه بشكل أكثر يقينية من سائر الأقسام الأخرى.

٢. أن الإلهيات بالمعنى الأعم معنية بإثبات موضوعات سائر العلوم، فالعلوم بحاجة إليها وهي مستغنية في ذلك عن سائر العلوم.

٣. أن الإلهيات بالمعنى الأعم تبحث في مسألة الوجود بشكل عام، والأعراض، والأحوال الخاصة به، والأحكام العامة اللاحقة له، أي «الموجود من حيث هو موجود».

وأما سائر الأقسام الأخرى وخصوصاً الطبيعيات، فإن العلوم الجديدة الباحثة عن الطبيعة وأحكامها قد قطعت فيها أشواطاً كبيرة، وأبطلت الكثير من الفرضيات في الفلكيات والأكوان، وأصبح ما هو مسطور منها في الكتب الفلسفية أو الكلامية مجاف للكثير من الحقائق العلمية؛ ولهذا أصبح معدوداً من الأمور التاريخية بالنسبة للعلوم الطبيعية، ومن هنا تركز البحث على الإلهيات بالمعنى الأعم كمقدمة للولوج في الإلهيات بالمعنى الأخص والتي تُعنى بإثبات الصانع، وصفاته، وأفعاله، ويدخل في البحث عن صفاته تعالى، البحث عن عدله، كما ويدخل في البحث عن أفعاله تعالى، البحث عن النبوة، والإمامة، والمعاد.

# المنظومة الفلسفية لمدرسة الحكمة المتعالية

## مسائل تتعلّق بالأمور العامة للوجود:

### ١. مسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية:

مسألة أصالة الوجود أو الماهية لم تكن مطروحة كمسألة مستقلة قبل عصر المير داماد أستاذ الملّا صدرا، وإنما ورد ذكرها في الفلسفة المشائية على لسان أبو علي بن سينا لدى كلامه حول مسألة الوجود، وفي مقابل ذلك ذهب أصحاب النزعة الإشراقية وعلى رأسهم السهروردي المقتول إلى القول بأصالة الماهية وأن الوجود أمر اعتباري، وإلى هذا الرأي ذهب المير داماد أستاذ الملّا صدرا، وتشبث بالقول بأصالة الماهية واعتبارية الوجود، وتبعه تلميذه الملّا صدرا مدة من الزمن، ثم تراجع عن ذلك إلى القول بأصالة الوجود حيث يقول: «وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتى هداني ربي، وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات المعبّر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف

واليقين بالأعيان الثابتة، ما شمت رائحة الوجود أبداً...»[١].

والمقصود من أصالة الوجود واعتبارية الماهية، أن الإنسان عندما يدرك الأشياء الخارجية كوجود حيوان مفترس مثلاً، فإنه يفرّ منه؛ لاستشعاره الخطر على حياته، ولا فرق في ذلك بين إنسان وآخر؛ لكون المسألة بديهية يتوافق عليها بني النوع، أي أن الكل متحد في رد ما يعتقد السوفسطائي من بطلان الواقعية وكون الواقع وهماً وخيالاً.

ثم إن هذا الواقع الخارجي الموجود خارج إطار الذهن، هو عبارة عن شيء واحد لا فرق بين وجود وماهية، فهما متحدان في الشيء الخارجي الواحد، فنستطيع أن نشير إلى الأسد الخارجي بالقول: هذا حيون مفترس موجود.

نعم، عندما يدرك الإنسان هذا الواقع الخارجي الواحد، فإن العقل يعمل على تحليله ذهناً إلى وجود وماهية، فيفهم من معنى الوجود غير ما يفهم من معنى الماهية، وأن لكل منهما مفهوم مختلف عن الآخر، فمثلاً: عندما نقول: (الإنسان موجود)، (والحجر موجود)، و(الشجر موجود)، فإن الذهن يعمل على تحليل هذه القضايا إلى أمر مختص وآخر مشترك. الأمر المختص في هذه القضايا هو (الإنسان) و(الحجر) و(الشجر)، حيث يتميّز كل منها عن الآخر، فالإنسان موجود ولكنه ليس شجر ولا حجر، والشجر موجود ولكنه ليس إنسان ولا حجر، وهكذا الحجر. والأمر المشترك وهو الوجود يُحمل على الجميع بمعنى واحد، فهو مشترك معنوي بين الأشياء المتكثرة. وهنا

(١) الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٢، ص٤٩.

نسأل: الإنسان بالتحليل الذهني يستطيع أن يميّز بين الوجود والماهية، ويستطيع أن يفكر في ماهية الشيء من دون الإلتفات إلى وجوده أو عدمه، وبالتالي فتصوّرنا عن الماهية غير تصوّرنا عن الوجود، فهما أمران مختلفان، أي أن الوجود غير الماهية. ومن هنا وقع نزاع بين الفلاسفة في ان المتحقق في الخارج هل هو مصداق للأمر المشترك (مفهوم الوجود)، أم مصداق للأمر المختص (مفهوم الماهية)(؟)، وبعبارة أخرى: هل الوجود هو الأصيل في الخارج أم الماهية(؟).

إذا قلنا بأن كل منهما أصيل، فهذا يعني أن في الخارج مصداقين لا مصداق واحد، وبما أن الواقع الخارجي لا يوجد فيه إلا مصداق واحد، فلا بُد وأن يكون هذا المصداق لأحدهما دون الآخر. صدر الدين الشيرازي ذهب إلى القول بأن المتحقق في خارج الذهن هو العينية الخارجية وهو الوجود، فالوجود الخارجي هو مصداق لمفهوم الوجود، وعليه تترتّب آثار الإنسان من الأكل، والشرب، والحركة... إلخ، وهذا ما يُعبّر عنه بأصالة الوجود، وأما مفهوم الماهية، فهو مفهوم ذهني ينطبق على ما في الخارج وينسب إليه اعتباراً.

**وعليه**: الذي له تحقق خارج الذهن هو العينية الخارجية التي هي الوجود، وعليها تترتب الآثار كالأكل، والشرب، والتحرك... إلخ، وأما الماهية، فلا تحقق لها خارج الذهن، فهي مفهوم ذهني ينطبق على ما بالخارج ويُنسب إليها اعتباراً، وهذا ما يُعبّر عنه بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وأقام صدر المتألّهين الأدلة على ذلك في كتابي «المشاعر»، و«الحكمة المتعالية»، ولا داعي لإيرادها بعد اتضاح الفرق بين الماهية والوجود.

### ٢. مسألة كون الوجود حقيقة واحدة مشككة:

تتفرع هذه المسألة على القول بمسألة أصالة الوجود، حيث وقع الكلام بين الفلاسفة والعرفاء في أن حقيقة الوجود هل هي واحدة أم متكثرة(؟).

(أ) المشائية ذهبت إلى القول بأصالة الوجود، وأنه بسيط غير مركب، ورغم ذلك قالوا بالكثرة الحقيقية في الأشياء.

(ب) الإشراقيون ذهبوا إلى القول بأصالة الماهية وأن الوجود أمر اعتباري، وهو من المعقولات الثانية الفلسفية؛ ولذلك فهم يؤصّلون الوحدة في الماهيات على أساس أن الوجود يوجد بوجود أفراده التي تختلف عن بعضها البعض في الشدة والضعف، أي هنا تشكيك في الماهيات.

(ت) العرفاء، ذهبوا إلى القول بأصالة الوجود، فحقيقة الوجود واحدة ولا توجد فيها أي أثر للكثرة، فهنا وحدة وجود شخصية.

(ث) الملا صدرا، ذهب إلى القول بأن الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشككة، أي أن الوجود في عين وحدته كثير، وفي عين كثرته واحد. بمعنى: أن الماهية تختلف وتتعدد باختلاف الأشياء، فماهية الحجر مختلفة عن ماهية الشجر، وهما يختلفان عن ماهية الحيوان وهكذا، بينما الوجود واحد في كل الأشياء مهما تكثرت وتعددت، ولكن الوجود يختلف شدة وضعفاً من موجود إلى آخر، ومثاله: نور الشمعة أضعف من نور المصباح، ونور المصباح أضعف من نور الشمس... إلخ، حيث يبدأ الوجود بأضعف الأشياء وجوداً، وينتهي بأكملها وجوداً وهو اللّه، ولكن هذا الوجود واحد.

يقول الملّا صدرا: «شمول الوجود للأشياء... من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سرياناً مجهول التصور، فهو مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته، ومشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية، مما يجوز القول بأنه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتحدة به كل منها بمرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته سوى الموجود الأول الذي لا تشوبه ماهية أصلاً؛ لأنه صرف الوجود الذي لا أتم منه، وصرف الوجود المتأكد الشديد الذي لا يتناهى قوته وشدته، بل هو فوق ما لا يتناهى، فلا يحده حد، ولا يضبطه رسم، «ولا يحيطون به علماً...»»[1]. فكما أن الوجود على مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف، فالوجود على مراتب من حيث الكمال والنقص، وأعلى مراتب هذا الكمال هو مرتبة الوجود الواجب، حيث الكمال المحض، والفعلية المحضة، وليس هناك في هذه المرتبة أي لون من ألوان النقص والتحديد. وأدنى مراتب الوجود هي مرتبة المادة الأولى التي هي بالقوة من كل جهة. وبين هاتين المرتبتين اللتين تقع كل منهما على أحد رأسي سلسلة الموجودات، هناك مراتب من الوجود بحيث أننا كلما صعدنا نحو أعلى السلسلة، كان خط الكمال والفعلية أوفر، وكلما اتجهنا إلى أسفل السلسلة، يزداد النقص والقوة.

هذه النظرية في وحدة الوجود لدى الشيرازي، كانت متقدمة جداً بحيث لم يفهمها العلماء وأهل الحديث في حينها، فحملوا عليه بشدة، وكفّروه، ولعنوه علانية مما استدعى من تلامذته وعلى رأسهم

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد، **الشواهد الربوبية**، (د.م)، مركز تشردانكشاهي، (د.ت)، ص٧.

صهره محسن الفيض إلى توضيحها وشرحها، ولكنه نال هو الآخر نصيبه من التشنيع عليه.

فهذه النظرية تؤسس لمفهوم التشكيك في الوجود وكونه على مراتب، ولكن هذه المراتب لا تنافي وحدة الوجود، فهي تحفظ الوحدة والكثرة معاً، فالوحدة حقيقية، والكثرة حقيقية، والكثرة ترجع إلى الوحدة من غير أن تبطل الكثرة، على أن الوحدة الحقيقية سارية في جميع مراتب الكثرة، وهي غير قابلة للتصور.

فالوجود بكله طولاً، وعرضاً لا غير له خارج عن حقيقته؛ لأن الخارج عنه هو العدم، كما أنه لا ثاني له من نفس حقيقته؛ «لأن أصالة حقيقته واحدة، وبطلان كل ما يفرض غيراً له...»[1]، كما أنه ليس جوهراً ولا عرضاً، وليس جزءاً لشيء، ولا جزء له[2].

وأما العرفاء فيذهبون إلى القول بأن هذا التشكيك في الوجود هو عبارة عن ظهور وتجليات، فهذا الواقع الوحيد الشخصي لا ثاني له، هو عبارة عن ظهورات متكثرة، بحيث تختلف هذه الظهورات عن بعضها البعض بالشدة والضعف، فالواقعية في شأن ما، تكون أظهر منها في شأن آخر، وهكذا. ويظهر من صدر المتألهين أنه قد سلّم مع العرفاء في نهاية المطاف بكون الوجود على نحو الوحدة الشخصية، - كما سيأتي بيانه لدى الكلام عن مسألة الوحدة والكثرة فيما بعد -.

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، بيروت، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، ١٩٨٦م، ص٢٢.

(٢) (م.ن)، ص٢٢.

### ٣. مسألة العلم، والمفاهيم الذهنية وكيفية تحققها:

للوجود المشكك مراتب، منه مرتبة الوجود الخارجي، ومنه مرتبة الوجود الذهني.

الوجود الخارجي: هو الوجود الذي تترتب عليه الآثار المطلوبة منه.

والوجود الذهني: هو غير الوجود الخارجي، وهو عبارة عن وجود آخر لا تترتب عليه آثار كما تترتب على الوجود الخارجي، وهو عبارة عن صور ومفاهيم لأشياء كثيرة توجد في الذهن عن الأمور الخارجية، فكيف تتحقق هذه الصور والمفاهيم في الذهن (؟)، وكيف يتحقق العلم بها (؟).

**الجواب:**

(أ) **الفارابي**: «المعقول من الشيء، هو وجود مجرد من ذلك الشيء»[١].

(ب) **ابن سينا**: «إدراك الشيء، هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك»[٢]، أي حضور وتمثل حقيقة الشيء المعلوم لدى العالم، أو حصول صورة الشيء المعلوم في الذهن.

(ت) **المتكلمون**:

- **أبو الحسن الأشعري**: العلم: هو عبارة عن إضافة، ونوع تعلق بين العالم والمعلوم.

---

(١) الفارابي، **التعليقات**، ط١، بيروت، دار المناهل، ١٩٨٨م، ص٤٦.

(٢) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج٢، ط١، قم، دار نشر البلاغة، ١٣٨٣ش، ص٣٠٨.

- نظرية الشبح: معنى حضور صورة الشيء في الذهن، هو حضور مثال ذلك الشيء من الذهن، وهذا المثال يشبه ذلك الشيء المعلوم في الخارج.

**(ث) الملّا صدار:**

نظرية الشبح، استخدمها قوم من المتأخرين، وأما رأي القدماء، فيذهب إلى القول بنظرية الماهية، حيث يقول في هذا الصدد: «اعلم أن قوماً من المتأخرين لما ورد عليهم الإشكالات... في الوجود الذهني، وتعسّر عليهم التخلص عن الجميع، اختاروا أن الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل أشباهها وظلالها الحاكية عنها بوجه»[١].

الفلاسفة ومنهم الملّا صدرا، ذهبوا إلى القول بأن المراد بالوجود الذهني، هو أن الماهية، - أي الصور العلمية -، كما يكون لها وجود في الخارج بحيث يترتب عليها الأثر المطلوب، كذلك يكون لها وجود في الذهن، غاية الأمر أن الوجود الذهني للصور العلمية لا يترتب عليها نفس الأثر المترتب على الوجود الخارجي للماهية[٢].

ثم إن الصور العلمية على نحوين:

(أ) تارة تكون صورة حاصلة للنفس قائمة بها، فهي من هذه الجهة وجود عيني يترتب عليها الأثر الخاص بها وهو طرد الجهل، فالعلم بشيء، هو بعينه يطرد الجهل عنا، ويصبح وصفاً لنا نتصف به.

---

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٢، ص٣١٤.

(٢) (م.ن)، ج٢، ص٢٨٠.

(ب) وتارة تلحظ الصور العلمية مقيسة إلى الخارج وحاكية عما في الخارج، فهي من هذه الجهة تكون وجوداً ذهنياً.

* **خلفيات النظرية:**

عمِل الملّا صدرا على تحليل المسألة بالارتكاز على قضية تعدد مراتب الوجود من جهة، وتطابقها مع بعضها البعض من جهة ثانية، فالوجود الذهني عبارة عن ظهور لما هو موجود في الخارج[١]. بمعنى أن الوجود الذهني يقع في مقابل الوجود الخارجي، فهما وجودان مختلفان من جهة الوجود؛ وليسا من سنخ واحد؛ لاختلافهما في الآثار، ولكنهما متحدان في الماهية، فالماهية في الوجودين هي هي؛ ولهذا قال الفلاسفة بأن الماهية محفوظة وإنْ تبدل وجودها بأنحاء من التبدلات، فماهية الخشب تصدق على الخشب الخارجي، وعلى الخشب الذهني المجرد من المادة، فلا تفاوت بينهما في الصدق وإن تفاوتا في الوجود.

فكل موجود هو منشأ للأثر، وهذه الآثار تختلف من مرتبة إلى أخرى، فالآثار المترتبة على الوجود المادي هي غير المترتبة على الوجود المجرد، وكل مرتبة من مراتب الوجود الطولية لها آثارها الخاصة بها، وتختلف من حيث الشدة والضعف.

ثم إن الصور العلمية الذهنية أو العلم، هي عبارة عن وجودات تحكي نفس ماهية الوجودات الخارجية من غير أن تترتب عليها نفس آثار الوجود الخارجي. يقول صدر المتألّهين: «المعقول من الشيء هو

(١) الطباطبائي، **بداية الحكمة**، ج١، ص٣٧ - ٤٠.

ماهيته التي هو بها، وهو موجود بوجود غير جسماني...»[١].

والعلم: تارة يُبحث فيه كموجود ذهني بدون أن يكون مقيساً إلى الوجود الخارجي، وتارة أخرى يُبحث فيه باعتباره حاكياً، وكاشفاً عما في الخارج، وهذا الكشف والحكاية هو من مميزات العلم الحصولي؛ لأن العلم الحصولي هو مَنْ يحكي عن الخارج.

**وعليه**: البحث عن الوجود الذهني والصور العلمية هو بحث عن حقيقة العلم الذي هو حالة من حالات النفس، ويندرج تحت مقولة الكيف، وله علاقة وارتباط بالخارج، فحينما نعلم شيئاً، فإن ماهيته تحضر في الذهن؛ لوجود العلاقة الماهوية ما بين الشيء الخارجي والأمر الذهني، وهذا يعني أن ما يحصل في الذهن حال الإدراك هو أمر واحد، وأنه عين ماهية الشيء الموجود في الخارج.

وبناء عليه: العلاقة ما بين العلم والشيء المعلوم، هي علاقة ماهوية، ومن خلال هذه العلاقة نتعرف على الأشياء من حولنا، فيكون علمنا مطابقاً للواقع، وذا قيمة معرفية معتبرة؛ وبهذا النحو تكون معطيات الفكر البشري مطابقة لما هو موجود في الخارج والعين.

* **الوجود الذهني**: يرتكز الوجود الذهني على أمرين:

(أ) أن هناك وجوداً ذهنياً وراء الوجود الخارجي.

(ب) أن ما نعلمه من حيث الماهية، هو عين الخارج وليس شبحه أو شيئاً آخر.

---

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٩، ص٢٩.

والغرض من وراء ذلك: تفسير كيفية كاشفية العلم؛ لأنه إذا كانت ماهية الحجر في الذهن مطابقة لماهية الحجر في الخارج، نستطيع أن نقول: إننا نعلم نفس الواقع الخارجي للحجر.

وعليه: ذهب الفلاسفة بشكل عام إلى إثبات الوجود الذهني، والقول بأن وراء هذا الوجود الخارجي وجوداً آخر هو الوجود الذهني، وأن هذا الوجود الذهني متحد مع الوجود الخارجي بالماهية دون الوجود؛ لأن الآثار التي تترتب على الوجود الخارجي هي غير الآثار التي تترتب على الوجود الذهني.

يقول الملّا صدرا في هذا الإطار:

«فصل في إثبات الوجود الذهني والظهور الظلي:

قد اتفقت ألسنة الحكماء، خلافاً لشرذمة من الظاهريين، على أن للأشياء، - سوى هذا النحو من الوجود الظاهر، والظهور المكشوف لكل واحد من الناس -، وجوداً وظهوراً آخر عُبر عنه بالوجود الذهني مظهره، بل مظهرة[١] المدارك العقلية، والمشاعر الحسية»[٢].

ثم يقول: «تمهيد: قبل أن نخوض في إقامة الحجج على»[٣] إثبات الوجود الذهني بالدليل، نمهد بمقدمتين:

---

(١) بناء على مذهبه (قده) في أن النفس خلّاقة للصور، مظهرة لها من مكامن غيبها وحقائقها إلى مقامات ظهورها.

(٢) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٢، ص٢٦٣.

(٣) (م.ن)، ج٢، ص٢٦٣.

**المقدمة الأولى:**

وهي أن للمكنات ماهية ووجوداً، وأن أثر الفاعل، وما يترتب عليه أولاً وبالذات هو نحو من أنحاء وجود الشيء وليس على ماهيته؛ لأن الماهية مستغنية عن الجعل والإضافة، لشدة نقصانها، وغاية ضعفها وكمونها، والوجود هو ما يتفاوت شدة وضعفاً، وكمالاً ونقصاً، وكلما كان الوجود أقوى وأكمل، كانت الآثار المترتبة عليه أكثر، إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر، وهذا راجع إلى التشكيك في مراتب الوجود[1].

**المقدمة الثانية:**

«أن اللّه قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية؛ لأنها من سنخ الملكوت... وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها، وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالاً فيه، وصفاً له... فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة، والمادية، والأفلاك المتحركة والساكنة، والعناصر، والمركبات، وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولها لها لا بحصولات أخرى وإلا يتسلسل...»[2].

فعند الشيرازي، اللّه «خلق النفس الإنسانية مثالاً لذاته، وصفاته، وأفعاله... ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته، فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان، والأحياز، والجهات، وصيرها ذات قدرة، وعلم، وإرادة،

---

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٢، ص٢٦٣.

(٢) (م.ن)، ج٢، ص٢٦٥.

وحياة، وسمع، وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها... إلا أنها وإن كانت من سنخ الملكوت، وعالم القدرة، ومعدن العظمة والسطوة، فهي ضعيفة الوجود والقوام؛ لكونها واقعة في مراتب النزول، ذات وسائط بينها وبين بارئها، وكثرة الوساط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوته، وضعف وجوده؛ ولهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الأفعال والآثار الخاصة، يكون في غاية ضعف الوجود، بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية، والخيالية أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى وإن كانت الماهية محفوظة في الوجودين، فلا يترتب عليه الآثار المترتبة عليها بحسب وجودها في الخارج... وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليها الآثار، وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور، يُسمى بالوجود الذهني والظلي، وذلك الآخر المترتب عليه الآثار يُسمى بالوجود الخارجي والعيني... وبالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا الأمر العام لكل إنسان... »[١].

ثم يسوق الشيرازي الأدلة على الوجود الذهني، ومنها:

«أنا نتصور الأمور الانتزاعية، والصفات المعدومة في الخارج، ونحكم بها على الأشياء، فلا محالة لها ثبوت، فثبوتها إما في الخارج وهو محال؛ لأنها أمور اعتبارية، فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب»[٢].

---

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٢، ص٢٦٦.

(٢) (م.ن)، ج٢، ص٢٧٤.

هذا الدليل وأمثاله، يدلل على وجود العلم والصور العلمية في الذهن، ويثبت الوجود الذهني، وأما مطابقة العلم للمعلوم في الخارج، فالأدلة لا تتكفل بإثباته.

* خلاصة المسألة:

العلم هو أمر مجرد وليس مادي، والصور العلمية الذهنية عبارة عن وجودات تحكي نفس ماهية الوجودات الخارجية من غير أن تترتب عليها نفس آثار الوجود الخارجي. فالموجود الذهني متحد بالخارج من جهة، وبالنفس من جهة أخرى؛ إلا أن اتحاده بالنفس هو اتحاد وجودي، واتحاده بالخارج اتحاد ماهوي، فالنار كما أنها موجودة في الخارج، هي أيضاً موجودة في الذهن، والنار الذهنية لها علاقة بالنار الخارجية، فكلاهما نار. والاختلاف بينهما هو في ترتب الأثر وعدمه وليس في ماهية النار، فالنار الخارجية تحرق، والنار الذهنية لا تحرق، ولكنهما كلاهما نار.

وبعد إثبات الوجود الذهني، وأن ما نعلمه هو عين الخارج، نذهب مع الشيرازي في مسألة علم النفس إلى ما يلي:

(١) أن الصور المنطبعة في الحواس مثلاً، ليست هي التي تكون معلومة بالذات للنفس، فهذه الصورة المنطبعة هي أمور مادية تكمن أهميتها في كونها تُعِد النفس لحصول العلم المجرد بها؛ لأن الإدراك شيء وراء الفعل والانفعال المادي، فالإدراك أمر مجرد.

(٢) ما يوجد عن النفس بذاتها وإبداعها من الصور العقلية، والخيالية،

هي «أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري...»[١]، بمعنى: أن النفس خلّاقة للصور، مظهرة لها من مكامن غيبها وحقائقها إلى مقامات ظهورها، إذ أن قيام الأشياء في النفس هو قيام صدوري، وقيام المعلول بعلته، والفعل بفاعله، حيث أن المعلول متقوم بالعلة، قائم بها قياماً صدورياً، بحيث لولا العلة لم يكن للمعلول ذات أصلاً. فالتخيّل يكون بإنشاء النفس في عالمها صوراً مجردة مثالية، والصور العقلية تقوم بالعقل البسيط قياماً صدورياً، فيكون العقل البسيطة خلّاقاً للمعقولات التفصيلية.

**٤ . مسألة في أن الوجود ينقسم إلى وجود مستقل وآخر رابط:**

الوجود المستقل وهو الذي له وجود مستقل بنفسه، وهو منحصر في اللّه سبحانه. وأما الوجود الرابط، فهو الذي يكون قائماً بطرفين، موضوع، ومحمول، موجود فيهما، غير خارج منهما، ولا مستقل بوجه عنهما، ولا معنى للربط مستقلاً بالمفهومية. والوجودات الرابطة لا ماهية لها؛ لأنها لا وجود استقلالي لها حتى تكون ماهية، فما ليس له ماهية على قسمين: قسم لشدته لا ماهية له وهو اللّه، وقسم لضعفه لا ماهية له كالوجود الرابط الذي لا يكون خارجاً عن الموضوع والحمول، فالوجود الرابط يتحقق في الهليات المركبة التي تتضمن ثبوت شيء لشيء.

**وعليه:** الموجودات على صنفين:

(أ) وجودات هي معاليل رابطة بالنسبة إلى عللها، حيث يمكن

---

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٢، ص٢٦٦.

تقسيم هذه الوجودات إلى وجودات جوهرية، وأخرى عرضية، وهي جميعاً بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، ولكن إذا نظرنا إليها في عالم الذهن، فإنها في أنفسها وجودات مستقلة إما جوهرية أو عرضية.

(ب) الوجود المستقل وهو منحصر في اللّه، وما عداه فهو رابط متعلق به، فكل عالم الإمكان هو عين الربط والتعلق باللّه من أقصى مراتبه، أي من الواحد الصادر، إلى كل الموجودات المادية سواء على مستوى الذات، أو الآثار والأحكام.

الثمرة: كل الوجودات الإمكانية بالنسبة للوجود الواجب روابط ونسب، ليس لها أي لون من ألوان الاستقلال في نفسها وآثارها، وكل ما يشاهد فيها من مظاهر الاستقلال، فهي تعود في الواقع للوجود الواجب.

وهنا يمكن الإشارة إلى مسألة وهي:

(١) أن الكلام تارة يذهب باتجاه الكلام عن الروابط التي تربط ما بين الموضوع والمحمول، حيث يكون الرابط مندكاً في طرفين موضوع ومحمول كقولنا: الإنسان ضاحك، وهذا النحو من الربط يقع بين طرفين في الهليات المركبة التي تتضمن ثبوت شيء لشيء في الجمل الكلامية.

(٢) وتارة أخرى يذهب الكلام باتجاه عالم الإمكان بجميع ما يحتوي عليه من جواهر وأعراض، حيث يكون عالم الإمكان برمته من أقصى مراتبه إلى أدناها بكل ما يحتوي عليه من موجودات عالم المادة التي هي عين الربط والتعلق باللّه، ولا استقلالية لها في جميع مراتبها المشككة عن الوجود الواجب.

(٣) ما يظهر من مسألة الروابط، أنها هي الأخرى على مراتب: منها ما يقع في المسائل اللغوية، ومنها ما يقع في عوالم العلل والمعلولات ولا حصر لها، حيث تنتهي جميعها إلى الوجود الواجب، وهذا واقع في عالم التكوين.

**٥. مسألة في خواص الواجب والممكن:**

كل مفهوم (الموضوع) إذا حمل عليه الوجود (المحمول)، إما أن يكون واجباً، أو ممتنعاً، أو ممكناً.

(أ) واجب الوجود: وهو الذي يكون الوجود له ضرورياً بالحمل الشائع، كنسبة الوجود إلى اللّه في قولنا: (اللّه موجود)، فالوجود بالنسبة إلى ذات الحق تعالى واجب، فهو واجب بالذات، ويسمى بالضرورة الأزلية، فهو واجب بذاته لذاته بذاته.

(ب) ممتنع الوجود: وهو الذي يكون العدم له ضرورياً بالحمل الشائع، كنسبة الوجود إلى شريك الباري في قولنا: (شريك الباري موجود)، فنسبة الوجود إلى شريك الباري ممتنعة؛ لأنه لا يمكن أن ينسب الوجود إلى الشريك المفترض للّه، فهو ممتنع بالذات، والممتنع الوجود قد يكون ممتنعاً بالغير كالمعلول الذي يمتنع وجوده بسبب عدم وجود علته كالضرب يمتنع وجوده بسبب عدم وجود ضارب.

(ت) ممكن الوجود: وهو الذي لا يكون الوجود أو العدم ضرورياً له بالحمل الشايع، كنسبة الوجود إلى الممكن كالإنسان مثلاً، في قولنا: (الإنسان موجود)، فإن الوجود بالنسبة للإنسان غير ضروري الإيجاب،

ولا ضروري السلب، بل ممكن فهو واجب بالغير، أي واجب الوجود بعلته، فهو موجود بنفسه لنفسه بغيره، أي ممكن الذات.

والإمكان على أقسام متعددة:

(١) الإمكان الوقوعي: ويعني أن الشيء يمكن أن يتحقق، ولا يلزم من فرض وجوده أي محال، كإمكان وجود إنسان برأسين، فهذا غير ممتنع بالذات أو بالغير، والإمكان بهذا النحو يشمل الماديات، والمجردات على حد سواء.

(٢) الإمكان الاستعدادي: وهو القابلية الموجودة في شيء لأن يكون شيئاً آخر كقابلية النطفة لأن تكون إنساناً، فالنطفة لديها استعداد ذاتاً لأن تصبح شيئاً آخر، وهذا الاستعداد ينحصر وجوده في الموجودات المادية؛ لكونها في حركة نمو دائمة، وتطور مستمر، وتغير من حالة إلى أخرى؛ لكونها قابلة للشدة والضعف، فالإمكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن كالجواهر، الأعراض، والمقادير، والكيفيات.

(٣) الإمكان الذاتي: وهو الذي لا يكون ضروري الوجود، ولا ضروري العدم، فالضرورة مسلوبة عن الطرفين، ومثاله: (الإنسان ممكن)، أي سلبنا عن الإنسان ضرورة الوجود، وضرورة العدم. فالإنسان بحد ذاته مجرد عن أي شيء، فلا يقتضي الوجود ولا العدم، ولا التأخر ولا التقدم، ولا البياض ولا السواد... إلخ.

وهذا النحو من الإمكان الذاتي هو من المفاهيم الفلسفية والاعتبارات العقلية التحليلية التي تلحق الماهية من حيث هي بالحمل الأولي كماهية الإنسان مثلاً، وهذا الإمكان هو لازم للماهية لا ينفك

عنها، فهو معها حيثما تحققت، ولكن هذا النحو من الإمكان لا ينافي الضرورة بحسب الخارج، بمعنى: أن الإنسان إذا تحققت علته، فإنه يكون ضروري الوجود بالغير، وواجب بالغير.

(٤) الإمكان العام: وهو سلب الضرورة عن الطرف المقابل، مع السكوت عن الطرف الموافق. والطرف الموافق قد يكون مسلوب الضرورة، وقد لا يكون كذلك. وسمي هذا النحو من الإمكان العام؛ لكونه دارج حين الاستعمال عند عوام الناس.

* **خلاصة المسألة:** من أهم خواص الممكن، أن ماهيته متساوية النسبة إلى الوجود والعدم؛ ولهذا يتوقف خروج هذه الماهية الممكنة من حد التساوي إلى أحد الجانبين على علة تخرجها من حد الاستواء إلى حد أحد الطرفين. وملاك هذه الحاجة إلى العلة، هي إمكان ماهية الممكن، واحتياج ذاته إلى علته بشكل دائم غير منقطع، فهو واجب بالغير. ووجود المعلول بجميع مراتبه سواء كان حادثاً أم قديماً، وجود رابط، متعلق الذات بعلته، غير مستقل عنها في وجوده، فذاته عين الفقر، وهذا الفقر داخل في حقيقته، ولازم لا ينفك عنها، فالحاجة إلى علته ذاتية، ملازمة له حدوثاً وبقاءً، فهو متقوم بعلته، غير مستقل عنها.

**٦. مسألة الوحدة والكثرة في الوجود:**

اختلف الفلاسفة في مسألة الوحدة والكثرة في الوجود، وهل أن التقابل بينهما هو تقابل بالذات أو لا (؟)، أي هل هناك غيرية ذاتية بينهما (؟).

(١) رأي ذهب إلى القول بأنهما متضائفان.

(٢) ورأي ذهب إلى القول بأنهما متضادان.

(٣) ورأي ذهب إلى القول بأنهما متقابلان.

رأي صدر المتألهين بأن ما بين الواحد والكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح في شيء، أي التقابل بالذات بحيث يكون أحدهما طارداً للآخر ذاتاً؛ لأن اختلاف الموجود المطلق بانقسامه إلى الواحد والكثير هو اختلاف تشكيكي، وميزة الاختلاف التشكيكي الخاص أنه «يرجع ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق في الوجود، نظير انقسام الوجود إلى ذهني وخارجي، وانقسامه إلى ما بالقوة وما بالفعل»[1]، بمعنى: أنه لا تقابل بأي قسم من أقسام التقابل الأربعة، - المتناقضان، والعدم والملكة، والمتضادان، والمتضائفان -، فلا توجد بين الوحدة والكثرة غيرية ذاتية؛ لأن أساس البحث مبني على أن الوجود حقيقة واحدة مشككة. فالوحدة تساوق الوجود، والعكس صحيح، وهذا الوجود حقيقة واحدة لها مراتب متعددة.

أما كونه حقيقة واحدة، أي كون الوجود مرتبة واحدة على نحو الوحدة الشخصية، فهو قول العرفاء. وأما كونه ذات مراتب متعددة، فهو نفي لنظرية المشاء القائلة بأن الوجود حقائق متباينة.

الوجود عند صدر المتألهين هو على نحو الوحدة التشكيكية التي

(١) الطباطبائي، بداية الحكمة، ص١٤٦ - ١٤٧.

هي على مراتب متعددة، - بهذا الكلام يكون صدر المتألّهين قد نسف نظرية المشاء من جهة، ونظرية العرفاء من جهة أخرى، إلا أن الشيرازي على ما يبدو في كتابه «الشواهد الربوبية»، قد سلّم بنظرية العرفاء بكون الوجود على نحو الوحدة الشخصية، وأن هذا التشكيك في الوجود هو عبارة عن ظهور وتجليات متكثرة، بحيث تختلف هذه الظهورات عن بعضها البعض بالشدة والضعف، وأن الواقعية في شيء ما، تكون أظهر منها في شيء آخر، وهكذا.

ولكن كيف يرجع ما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد عند صدر المتألّهين(؟).

والجواب: ما به الاتحاد هو الوجود، بمعنى: أن الوجود على مراتب كثيرة مختلفة، ولكنها جميعاً متحدة في الوجود الساري فيها، «فشمول الوجود للأشياء... من باب الانبساط والسريان على هياكل الماهيات سريان مجهول التصوّر، فهو مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته، ومشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية، مما يجوز القول بأنه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتحدة به كل منها بمرتبة من مراتبه، ودرجة من درجاته، سوى الموجود الاول الذي لا تشوبه ماهية أصلاً؛ لأنه صرف الوجود الذي لا أتم منه...»[1].

**النتيجة**: لا تقابل أصلاً بين الوحدة والكثرة، ولا غيرية ذاتية بينهما.

### ٧. مسألة في الجوهر والأعراض:

قام الفلاسفة باستقراء أنواع الموجودات وأجناسها العامة، فاستقروا

(١) الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، ص٧.

على أنها عشرة، واحد اطلقوا عليه اسم «الجوهر»، وتسعة سميت «الأعراض»، وتسمى بالأجناس العالية أو المقولات، وهي ما يُقال في جواب ما هو، والمقولات هي ماهيات الأشياء وحقائقها.

**أولاً: الجوهر:**

الفلاسفة عرّفوا الجوهر: بأنه الموجود لا في موضوع كالجواهر العقلية القائمة بنفسها المستغنية عن الماهية الجوهرية، وكالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقومة بها.

والعرض: عرّفوه بأنه الماهية التي إذا وجدت في الخارج، وجدت في موضوع مستغنٍ عنها كماهية القرب والبُعد بين الأجسام، واللون العارض على الجسم.

*** أقسام الجواهر:**

قسّم الفلاسفة الجواهر إلى خمسة أقسام بحسب الاستقراء، وهي:

١ . **جوهر عقلي**: وهو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً، والعقل عند الفلاسفة على مراتب: عقل هيولاني، وعقل بالفعل، وعقل مجرّد (ملائكة)، فلفظ العقل له معانٍ على نحو الاشتراك اللفظي:

منها: العقل الهيولاني.

ومنها: القوة العاقلة في الإنسان التي تدرك الكليات بالفعل.

ومنها: العقل البسيط المجرد (الملائكة)، وهو المفيض الفعلية على الأنواع المادية بجعل المادة والصورة، واستحفاظ المادة بالصورة.

٢. **الجوهر النفساني**: وهو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً، أي له ارتباط وتعلق بالمادة كالبدن؛ وذلك لتفعل النفس من خلاله ما تريد، والنفس تنشأ مع البدن، - استناداً إلى الحركة الجوهرية التي سوف يأتي الكلام عنها -، فالنفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء بعد استقلالها عن البدن بعد موته.

٣. **الجوهر الجسماني**: وهو الموجود الذي له أبعاد ثلاثة: طول، وعرض، وعمق، وله زمان، ومكان، ويعرض عليه أعراض متعددة.

يتركّب الجسم من جوهر مادي أو الهيولى، وآخر صوري.

أ) الجوهر المادي (الهيولى):

لغة: تعني الأصل.

واصطلاحاً: وهي المادة التي تكون واحدة في جميع الأشياء كالحجر، والشجر، والحيوان... إلخ، حيث تكون المادة في الجميع واحدة لا تختلف، وإنما الاختلاف يقع في صورة الأشياء التي تتوالى على الهيولى؛ نظراً لاحتوائها على القابلية والاستعداد للتشخص عند عروض الصور النوعية عليها فتظهر بواسطتها.

ب) الجوهر الصوري: وله أنواع مختلفة من جملتها الصور الجسمانية التي تعرض الهيولى وتلازمها بحيث لا تنفك عنها، وهي منشأ الآثار الصادرة عن أنواع الموجودات المادية والجسمانية.

أول ما تتنوع الجواهر بعد الجسمية المشتركة، إنما هو بالصور النوعية التي تتكوّن بها العناصر، ثم العناصر مواد أخرى تحلق بها،

بمعنى أن: العنصر مركب من مادة وصورة جسمية، وهما مادة ثانية للصورة النوعية، ثم الصورة الجسمية والمادة الأولى والصورة العنصرية كلها تعتبر مادة ثانية للصورة المعدنية. فالمعدن مركب في الجملة من العناصر، ثم جميعها تكون مادة ثانية للصورة النباتية، ثم جميعها تكون مادة ثانية للصور الحيوانية... إلخ[١].

**ملاحظة**: «دخول الصورة في التقسيم، - أي كونها من أقسام الجوهر -، دخول بالعرض؛ لأن الصورة هي الفصل مأخوذاً بشرط لا، وفصول الجوهر غير مندرجة تحت مقولة الجوهر وإن صدق عليها الجوهر... ويجري نظير الكلام في النفس»[٢].

فالصورة الجسمية، والنفس لا تندرج تحت مقولة الجوهر بالحمل الأولي، وإن كان يصدق عليها الجوهر بالحمل الشائع.

يتوقف وجود المادة حدوثاً وبقاءً على صورة ما، - عنصرية أو معدنية أو إنسانية -، من الصور الواردة عليها، تتقوم بها. والصورة ليست علة تامة، ولا علة فاعلة للمادة؛ لأن الصورة بحاجة في تعيّنها وفي تشخّصها للمادة، والعلة الفاعلة إنما تفعل بوجودها الفعلي، والعلة الصورية لا وجود لها فعلي قبل تحقق المادة، بل هي مقارنة للمادة، وبالتالي: الفاعل لوجود المادة هو جوهر مفارق للمادة من جميع الجهات ذاتاً وفعلاً، فهو عقل مجرد، - وباصطلاح الشرع هو الملائكة -، أوجد المادة، وهو يستحفظ ويستبقي المادة بالصورة بعد

(١) الطباطبائي، **بداية الحكمة**، ص٩٨.

(٢) (م.ن)، ص٩٣.

الصورة التي يوجدها في المادة بوجود واحد سيال يتحرك الجوهر المادي فيه، وكل واحد من الصور له حد، - بحسب التقسيم العقلي وليس الواقعي -، من حدود الحركة الجوهرية. فالصورة موجودة، متصلة، واحدة بالخصوص وإن كانت وحدة مبهمة، ولكنها تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوة محصنة[1].

**ثانياً: الأعراض**: وهي تسعة:

١. (الكم): وهو عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات، وينقسم إلى متصل، ومنفصل:

أ. كم متصل: (كالخط، والسطح، والحجم)، وهو:

* إما قار الذات، أي مستقراً وثابتاً، (كالخط، والسطح، والحجم).
* وإما غير قار الذات، أي غير مستقر وغير ثابت، (كالزمان) الذي لا ثبات ولا قرار له، فكل مقطع منه ينتهي ليأتي مقطع آخر بدلاً عنه.

٢. (الكيف): عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، وينقسم إلى:

(أ) كيف نفساني: كالعلم، والإرادة، والحب، والبغض... إلخ.

(ب) كيف كمّي: كاستقامة الخطوط والسطوح وانحنائها، والزوجية، والفردية للأعداد... إلخ.

(ت) كيف استعدادي: كاستعداد البذرة لأن تكون شجرة... إلخ.

(١) الطباطبائي، بداية الحكمة، ص١٠١.

(ث) كيف محسوس «بالحواس الخمس الظاهرة: وهي إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سميت انفعالات، وإن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات»[1].

٣. (الأين): وهو نسبة شيء مادي إلى مكانه، كقولك: روح الله الموسوي الخميني، حيث نسبت روح الله إلى بلدة خمين.

٤. (المتى): وهو نسبة بين الشيء وبين زمانه كاليوم، والأمس، وهذا العام... إلخ.

٥. (الوضع): وهو نسبة أجزاء الشيء بعضها مع البعض الآخر، ونسبة المجموع إلى الخارج.

٦. (الملك): وتسمى الجدة، «وهو هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، سواء كانت الإحاطة تامة كالتجلبب، أو إحاطة ناقصة كالتقمص، والتنعل»[2].

٧. (الفعل): وهو عبارة عن تأثير شيء مادي (الفاعل)، في شيء مادي آخر (المنفعل) مثل قوله: (ضربت زيد).

٨. (الانفعال): وهو ما يحكي تأثُّر شيء مادي بشيء مادي آخر كسخونة الماء بالحرارة.

٩. (الإضافة): وهي نسبة بين شيئين متلازمين ملازمة لا ينفك

(١) الطباطبائي، بداية الحكمة، ص١٠٥ - ١٠٦.
(٢) (م.ن)، ص١٠٧.

عنهما، كالأبوة والبنوة، وبالعكس.

وقد جمعت المقولات العشر في بيتين من الشعر كما يلي:

**زيد طويل أزرق ابن مالك**
**في داره بالأمس كان متكي**
**في كفه سيف لواه فالتوى**
**فهذي عشر مقولات سوا**

زيد (جوهر)، طويل (كم)، أزرق (كيف)، ابن (إضافة)، داره (أين)، أمس (متى)، متكي (وضع)، في كفه سيف (ملك)، لواه (فعل)، فالتوى (انفعال).

**٨. مسألة في مبدأ العلية: إثبات الموجودات، بالاستناد إلى مبدأ العلية:**

(١) **الممكنات**: من أهم خواص الممكن، أن ماهيته متساوية النسبة إلى الوجود والعدم؛ ولهذا يتوقف خروج هذه الماهية الممكنة من حدّ التساوي إلى أحد الجانبين على علة تخرجها من حد الاستواء إلى حد أحد الطرفين. وملاك هذه الحاجة إلى العلة هي إمكان ماهية الممكن، واحتياج ذاته إلى علته بشكل دائم غير منقطع، فهو واجب بالغير. ووجود المعلول بجميع مراتبه سواء كان حادثاً أم قديماً وجود رابط، متعلق الذات بعلته، غير مستقل عنها في وجوده، فذاته عين الفقر، وهذا الفقر داخل في حقيقته، ولازم لا ينفك عنها، فالحاجة إلى علته ذاتية له، ملازمة له حدوثاً وبقاءً، فهو متقوم بعلته، غير مستقل عنها.

وأما إذا كان الموجود في حدّ ذاته غنياً عن غيره في وجوده، فلا معنى لاحتياجه إلى علّة تفيض عليه الوجود ما دام غنياً عمّا سواه في ذلك، إذ الوجود بالنسبة إليه متحقّق كما في العلّة الأولى (اللّه) - التي هي غنية عن كل علّة مهما كان لونها، بل كل علّة مدينة في وجودها وتحققها له تعالى، ومفتقرة إليه، ومعلولة له ذاتاً في وجودها؛ لأن حياة الممكن، وقدرته، وعلمه وغيرها بيد اللّه حدوثاً وبقاءً، وهو يمدها ويفيض عليها في كل لحظة، على أساس أنها ليست شيئاً وراء ارتباطها بالمبدأ الأول ذاتاً.

فسنّة اللّه جارية في الكون على النظام العلي الطولي الساري في الكائنات برمتها؛ لحاجتها الكامنة في صميم ذواتها ووجوداتها التي هي في الحقيقة عين الفقر والربط إلى أن تنتهي هذه السلسلة إلى الواجب بالذات الذي هو مبدأ الكل، فالكل ينال منه.

الفلاسفة المسلمون وفي طليعتهم صدر المتألّهين، يقولون بأن الممكن في حدّ ذاته خلو عن كل وجود، ووجوده مفاض من غيره، - بناءً على نظرية أصالة الوجود -، فالكون وما فيه، ومَنْ فيه هو نفحة من نفحات اللّه سُبحانه، وفيض من فيوضاته القدسية، فلا يستغني أي موجود في وجوده عن اللّه، فوجوده وجود رابط، بمعنى: أن العلاقة بين العلّة والمعلول هي علاقة ربط بالمعنى الأخص، حيث يقترن المعلول زمناً بعلّته، فإذا وجدت العلّة وجد معها المعلول، وإذا انتفت العلّة انتفى المعلول معها، وهذا يعني أن هناك تعاصر بين العلّة والمعلول، وهو ما يُعبّر عنه بقانون التعاصر بين العلّة والمعلول.

**(٢) العادة، والصدفة**[١]:

لكل فعل غاية ينتهي إليها الفعل، فما كان فكرياً، كانت غايته فكرية، وما كان جزافياً أو مزاجياً أو طبيعياً، كانت الغاية ما ينتهي إليها الفعل من نتيجة؛ لأنها مآل الفعل ومنتهاه.

الأفعال مهما كان منشأها فكرياً أو غير فكري، قد يعرض عليها مانع يمنعها من الوصول إلى غايتها، فيبطل الفعل مع وجود المانع، ولا يعني ذلك أن الفاعل لا هدف له من فعله، غاية الأمر أن المانع حال دون وصول الفعل إلى غايته.

**وعليه:** لكل فعل غاية يستهدف الفاعل تحقيقها؛ ولهذا يستحيل الاتفاق والصدفة بين العلل والغايات التي تنتهي إليها تلك العلل؛ لأنه لو كانت الصدفة ممكنة، لأمكن صدور المعلول من أية علّة مهما كانت، والتالي باطل، فالمقدم مثله في البطلان.

**النتيجة:** كل فعل لا بُد له من غاية ونتيجة ينتهي إليها، فلا صدفة، ولا انفصال بين غايات الأفعال وبين عللها الفاعلة كما ورد عن علماء الطبيعة[٢] حين أكّدوا على أن اللّه خلق أجساماً صغاراً، وأطلقها متحركة، فتصادمت بعضها مع بعض، فنشأت عنها الأجسام وأشكالها المختلفة، فهي برأيهم لم تكن مقصودة للّه بل وجدت صدفة(!!).

---

(١) الطباطبائي، **بداية الحكمة**، ص١٢٤ - ١٢٥.

(٢) (م.ن)، ص١٢٦ - ١٢٧.

**(٣) السنخية والتناسب بين العلّة والمعلول:**

«للعلل معاليل تناسبها وتسانخها، كما أن للمعلولات عللاً تناسبها وتسانخها... فلا تصلح كل علّة لكل معلول، ولا يصلح كل معلول لكل علّة... فالجاهل مثلاً: لا يكون مصدراً للعلم، كما أن العلم لا يصدر عن الجاهل؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه، والعطاء لا يصدر من لا شيء»[١].

**وعليه:** هناك سنخية ذاتية بين العلّة والمعلول[٢]، وبهذا يمكن تعميم القوانين العلمية في مختلف حقول المعرفة الإنسانية، إذ يستحيل تعميم الحكم كقانون علمي شامل لجميع موارده المفترضة بدون الاعتماد على قاعدة السنخية والتناسب بين العلّة والمعلول، فالعلل التامة الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد. وبذلك يمكن القول: بأن كل مجموعة من الأشياء إذا كانت متفقة في حقيقتها، يلزم انسجامها في أسبابها، ونتائجها، وعللها، ومعلولاتها[٣].

**(٤) قاعدة الواحد:**

بناءً على قاعدة السنخية بين العلّة والمعلول، تتفرّع (قاعدة الواحد) ومفادها: أن «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»، وأن «الواحد لا يصدر إلّا عن واحد» كما يلي:

---

(١) الساعدي، صادق، **نافذة على الفلسفة**، ط٤، قم، منشورات جامعة المصطفى (ص) العالمية، ١٤٣٠هـ ص٦٩.

(٢) طباطبائي، **بداية الحكمة**، ص١١٧.

(٣) **نافذة على الفلسفة**، ص٦٩.

إذا كانت العلّة ذات خاصيّة واحدة، فلا يمكن أن يكون لمعلولها أكثر من خاصيّة واحدة. كما أن المعلول إذا كان له خاصيّة وأثر واحد، فإنه يستحيل صدوره عن علل تامة كثيرة؛ لأن وجود أثر واحد في المعلول، يُنبئ عن وجود مؤثر واحد، وبالتالي لا تكون لبقية العلل الأخرى المتعددة في آثارها وخواصها دور وتأثير في إيجاد آثارها في المعلول الواحد، فلو كان، لبان.

**إشكال:** قد يقول قائل: بأن تعدّد العلل وتواردها على معلول واحد مألوف في حياتنا اليومية، ومثاله: كما لو شاهدنا عدداً من الأفراد ينحتون صخرة، وعلى أثر ذلك فإنها تتشكّل بشكل معين، وهذا يؤكد اجتماع علل كثيرة على معلول واحد وهو تشكّل الصخرة بشكل معين.

**الرد على الإشكال:** هذه العلل التي اجتمعت لنحت الصخرة، هي ليست مستقلة وتامة في إيجاد معلولها (شكل الصخرة)، بل كل منها يمثّل جزء علّة، بحيث تكون في مجموعها تامة واحدة، ينتج عنها أثر واحد وهو صخرة ذات شكل معين.

(٥) **أقسام العلّة:** تنقسم العلّة إلى أقسام متعدّدة:

* **العلّة الفاعلية، والمادية، والصورية، والغائية:**

* **العلّة الفاعلية:** ويُعبّر عنها بما منه الوجود، كما في صناعة السرير من خشب، حيث يتوقف صناعة السرير على وجود نجار يصنعه؛ لأن السرير لا يمكن أن يوجد صدفة وبلا علّة تصنعه.

* **العلّة المادية:** ويُعبّر عنها بما فيه الوجود، كالخشب في السرير، فالسرير لا يوجد بدون خشب.

* **العلّة الصورية**: ويُعبّر عنها بما به الوجود، كالصورة أو الهيئة التي يوجد عليها السرير المطابقة للصورة الموجودة في ذهن النجار والتي أوجد السرير على وفق مؤدّاها.

* **العلّة الغائية**: ويُعبّر عنها بما له الوجود، كالغاية التي صنع السرير لأجلها وهي الرُّقاد أو النوم.

الملاحظ: إن هذه العلل تكون عللاً للأجسام ولا تشمل بقية الجواهر.

**(ب) العلّة التامة، والعلّة الناقصة:**

**العلّة التامة**: إذا اجتمعت العلل الأربعة كلها، تسمى حينها العلّة بالعلّة التامة، حيث يلزم عنها حينئذٍ وجود معلولها، ومن عدمها عدم معلولها.

**العلّة الناقصة**: وهي التي إذا فقدت علّة واحدة أو أكثر، تكون العلّة حينها ناقصة، والعلّة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمه.

**(ت) العلّة المباشرة، وغير المباشرة (القريبة، والبعيدة):**

العلّة إذا أثّرت في معلولها من دون توسط شيء بينها وبينه، تسمى بالعلّة المباشرة أو القريبة، وأما إذا أثّرت في معلولها بتوسّط شيء، فتسمى حينها بالعلّة غير المباشرة أو البعيدة.

**(ث) العلّة المنحصرة، وغير المنحصرة (الواحدة، والكثيرة):**

المعلول إذا لم يمكن وجوده إلّا بعلّة واحدة لا بديل لها، تسمى بالعلّة المنحصرة، وأما إذا أمكن وجود المعلول بواسطة علل متعددة، بحيث تستقل كل واحدة عن الأخرى في إيجاده، فتسمى بالعلة البديلة أو العلّة على نحو البدل.

**(ج) العلّة الداخلية، والعلّة الخارجية:**

**العلّة الداخلية**: وهي التي توجد في المعلول ولا تنفصل عنه، وتسمى بعلل القوام، وهي المادة والصورة المنتزعتان عن الوجود الخارجي، حيث يؤخذ منهما الجنس والفصل، وهما مقومتان للمعلول.

**العلّة الخارجية**: وتسمى أيضاً علل الوجود، وهي التي تكون خارجة عن حدود ووجود المعلول، وهما الفاعل، والغاية، وربما سمي الفاعل بما به الوجود، والغاية ما لأجله الوجود.

**(ح) العلّة البسيطة، والعلّة المركبة:**

**العلّة البسيطة**: وهي التي لا جزء لها، وهي إما بسيطة بحسب الخارج كالعقل المجرد، والأعراض. وإما بسيطة بحسب العقل: وهي ما لا تركب فيه خارجاً من مادة وصورة، ولا عقلاً: من جنس وفصل، وأبسط البسائط ما لم يتركب من وجود وماهية وهو اللّه عزّ اسمه.

**العلّة المركبة**: وهي التي تكون مركبة من أجزاء كالحجر، والشجر، والإنسان.

**(خ) العلّة الحقيقية، والعلة المُعِدة:**

**العلة الحقيقية:** وهي التي يكون المعلول متوقفاً عليها، ويزول بزوالها، ومثاله: إبداع النفس للصور الذهنية المشابهة، والمسانخة لمثيلاتها الذهنية.

**العلة المُعِدة:** وهي التي لها دخل في حصول الاستعداد لوجود المعلول، ولا يكون المعلول متوقفاً عليها، ومثاله: انتقال صور الأمور الحسية عن طريق الحواس الخمس إلى الذهن، حيث تدرك النفس بواسطتها معاني الأمور الحسية، وتسمى المعدات عللاً تجوزاً، فهي ليست عللاً حقيقية، وإنما هي مقربات تقرب المادة إلى إفاضة الفاعل كالوسائط الناقلة للصور والمعاني الحسية، فهي علل مُعِدة للإدراك النفسي وإفاضة الفاعل.

**النتيجة:**

نحن نتكلم بالتفسير الفلسفي لكيفية كون الذات الواجبة علة تامة للأشياء كما يلي:

أن الذات الواجبة، والحقيقة الإلهية بوحدتها، وأحديتها، علة تامة للأشياء بسلسلتها الوجودية الطولية، وحلقاتها التنازلية التي تنبثق بعضها من بعض، فإنها برمتها تتولد عن الذات الواجبة على أساس ما يلي:

١- قاعدة أن لكل شيئ سبباً وعلة.

٢- قاعدة أن التناسب والسنخية بين العلة والمعلول.

٣- قاعدة أن الشيئ ما لم يجب وجوده لم يوجد.

٤- قاعدة التعاصر بين العلة والمعلول.

بيان ذلك: أن ذاته المقدسة هي سبب العالم ككل وعلته، وهذه مسألة من الأوليات المدركة للبشر، حيث يدرك الإنسان بفطرته أن لكل معلول علة، وهذا ما يبعث الإنسان لاكتشاف الأسباب وعللها؛ لكون مبدأ العلية من القوانين الصارمة المطردة في كل شيئ، وبدون مبدأ العلية يتعذر الاستدلال على أي نوع من أنواع المعرفة البشرية وخصوصاً في الأمور التجريبية.

ثم إن مسألة خضوع المعلول إلى العلة إنما يكون على أساس مبدأ التناسب والسنخية ما بين العلة والمعلول؛ باعتبار أن ارتباط الأشياء بالذات الواجبة إنما هو على أساس هذا المبدأ؛ ولهذا يجب وجودها بوجود علتها. على أن حاجة الأشياء إلى عللها كامنة في صميم كيانها ووجودها حدوثاً وبقاءً. وعليه: الحلقات التنازلية جميعاً متعلقات ومربوطة بالذات الواجبة بشكل حتمي، حيث تشكل الذات الواجبة الحلقة الأولى، والسبب الأعلى للعالم، فاللّه هو مبدأ العالم ككل تكوينياً، والمفيض للوجود على جميع مكوناته، والسبب في وجود الأشياء باختياره وقدرته. وحوادث العالم تكون عللاً لآثارها، ومعلولات لأسبابها، وهي خاضعة لمبدأ التناسب والسنخية.

**٩. مسألة في تقسيم الوجود إلى ما بالقوة، وما بالفعل:**

كل الموجودات تنقسم إلى قسمين:

(١) **الموجود بالفعل:** وهو الموجود الكامل، التام من الناحية الوجودية، وله آثار ظاهرة وثابتة كأي فرد كامل من أفراد الإنسان الذي

يكون موجوداً بالضرورة، والذي تظهر له آثار باعتباره إنساناً.

(٢) **الموجود بالقوة**: وهو الذي يحمل قوى وإمكانات خاصة، واستعداد لأن يكون شيئاً آخر، كمادة النطفة، فإنها نطفة بالفعل، إنسان بالقوة ليس لها آثار الإنسان بالضرورة.

وخروج الشيء من القوة إلى الفعلية من لوازمه حصول التغير إما في جوهره، أو في أحوال ذاته إذا كان من الأعراض، وبالتالي فالتغير على نحوين:

(أ) **الخروج الدفعي**: ويسمى (كوناً وفساداً)، كتبدل جوهر أحد العناصر إلى عنصر آخر دفعة واحدة، ومثاله: كتحول النار إلى هواء، حيث تنتفي صورة العنصرية النارية دفعة واحدة، وتحل محلها صورة عنصر آخر وهو الهواء، حيث يقع الخروج الدفعي في طرف الزمان.

(ب) **الخروج التدريجي**: وهو الذي يحصل عن طريق الحركة بشكل تدريجي، ومثاله: تحول البذرة إلى شجرة بشكل تدريحي، أو انتقال شيء ما، من مكان إلى مكان آخر، أو من كيفية إلى كيفية أخرى، أو من وضع إلى وضع آخر، وبالتالي تنحصر الحركة في أربع مقولات عرضية وهي: (الكم، والأين، والكيف، والوضع)، والخروج التدريجي غير قار الذات، وهو يستوعب الزمان. والحركة لمّا كانت من عوارض الجسم، فينبغي البحث عنها في الطبيعيات.

وعليه: كل موجود مادي، هو مشمول لقانون الحركة في جوهره، وأعراضه، وأما المجرد، فهو غير مشمول لقوانين المادة من حيث القوة والفعلية، وهذا يعني: أن تقسيم الوجود إلى القوة والفعلية، يصبح

مساوياً لتقسيم عالم الوجود إلى موجود ثابت، وآخر متغير.

**واحد: الكلام في الثابت، والمتغير:**

(١) **الثابت**: ويطلق على وجود اللّه، والموجودات المجردة تجرداً تاماً.

(٢) **المتغير**: ويطلق على الموجودات المادية، والنفس التي لها تعلق بالماديات.

فالوجود المادي فيه استعداد وإمكان، وهو مشمول لقانون الحركة، وهو بجواهره وأعراضه يشكل تياراً عظيماً من الحركة السيالة تشبه النهر الجاري الذي يستمر في حركة مائه الجارية التي لا تقر في مكان واحد في آنين، وعلى حد تعبير هيراقليطس: «أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، فإنّ مياهاً جديدة تجري من حولك أبداً»[1].

وأفراد الأنواع الجسمانية عند الشيرازي تتمتع بأبعاد أربعة وهي: الطول، والعرض، والعمق، والزمان، - كما سيأتي الكلام عنه تحت عنوان الزمان -.

وكل فرد من الأجسام النوعية ينقسم بحسب الزمان، ويتكثر، ويتفرّد، ووحدة الأجسام تحفظ بواسطة نفوسها المحجردة أو أرباب أنواعها.

**إثنان: الكلام في الحركة والسكون:**

الحركة والسكون أمران متقابلان تقابل الملكة وعدمها، فالسكون

---

(١) كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت، دار القلم، (د.ت)، ص١١٧..

لا يُطلق على الأشياء التي ليس من شأنها أن تتحرك، فاللّه مثلاً، ليس من شأنه الحركة، فلا يسمى ساكناً بل ثابتاً.

والحركة تقع بين نقطتي القوة والفعلية، أو المادي والمجرد، حيث يتحرك عالم المادة بواسطة الحركة بشكل مستمر؛ ليتكامل ويتحول من عالم النقص إلى عالم الكمال والتجرّد، وفي هذا المسلك تقع النفس عند صدر المتألّهين، فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء، أول حدوثها يكون لها تعلق بعين البدن المادي، ثم بالتدريج تذهب باتجاه التجرد عن طريق الحركة الجوهرية؛ لينتهي بها الأمر في نهاية المطاف إلى مفارقة البدن، والتحليق في عالم المجردات.

يقول الملّا صدرا: «اعلم أن البدن المحسوس أمر مركب من جواهر متعددة، ظهرت من اجتماعها الأبعاد الثلاثة، مع طبيعة لها أعراض لازمة أو مفارقة، والطبيعة أمر زماني، وهي مع أعراضها الزمانية لا تبقى زمانين، بل هي في لبس من خلق جديد. ثم إذا انتهى الأجل، والتأليف قد بطل، رجع كل جوهر من جواهره إلى عالمه، والجوهر قائم بذاته، والعرض قائم بغيره، فلا يجوز له الانتقال من موضع الدنيا إلى موضع الآخرة، كيف والأعراض المحسوسة من (الكم)، و(الكيف)، و(الوضع) وغيرها متغيرة مستحيلة؛ لأنها تابعة للطبيعة، وهي مستحيلة سائلة، لا يمكن بقائها في دار القرار وانتقالها بعينها من دار الفناء إلى دار القرار.

فالعرض الذي شأنه التجرّد والتدرج شيئاً فشيئاً كالحركة وما يقع فيها، والزمان الذي يُطابقها ويوازيها، لا يجوز أن يرتحل من هذا العالم إلى عالم الثبات والبقاء، وإلا لكانت للحركة حركة، وللموت موت،

فيلزم أن يكون الديمومة زوالاً، وتنقلب الآخرة دنيا، والحياة موتاً، والحقية بطلاناً، والكل مستحيل.

فثبت أن عالم الآخرة غير عالم الدنيا، وهو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم في سلك واحد، ولا أحدهما من الآخر في جهة واحدة، أو في اتصال واحد زماني أو مكاني.

نعم، الآخرة محيطة بالدنيا إحاطة معنوية... كإحاطة الروح بالجسم.

ومحصل القول: أن الموت إذا فارق بين جواهر هذه الأجسام الدنيوية، وتلاشى التركيب، بقي الجواهر المفردة، واضمحلت الهيئات والأعراض، ثم إذا جاء وقت العود بأمر اللّه، ركب الجسم من تلك الجوهر تركيباً لا يقبل الفساد، فيكون الجسم الأخروي مجرد جواهر بلا أعراض هذه الدنيا، ولم يكن له صفات مستحيلة زائلة حاصلة من انفعال المواد، ومدة هذا الاضمحلال إلى وقت العود، زمان القبر، وحالة البرزخ التي هي حالة بين الموت والحياة الثانوية مثل حال النائم؛ لقوله (ص): (النوم أخ الموت)»[1].

*** الحركة إما عرضية، أو جوهرية:**

**١. الحركة العرضية**: لها وجوه متعددة:

**(أ)** فقد تكون في حركة (الوضع)، كحركة الشيء حول نفسه، مثل دوران المروحة حو لنفسها.

---

(١) الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، ص٢٨٦.

(ب) وقد تكون حركة في مقولة (الكم) كالنمو الحاصل في النبات، والحيوان مع مرور الزمن.

(ت) وقد تكون حركة في مقولة (الكيف)، كالتغيير الحاصل في لون البرتقالة من اللون الأخضر إلى اللون الأصفر القاني، وكالتغير العارض على النفس من الحب والبغض... إلخ.

(ث) وقد تكون في مقولة (الأين)، وتسمى حركة انتقالية كحركة الشيء من نقطة إلى أخرى.

هذا التغير والتبدل قبل صدر المتألّهين، هو عارض على المادة في الشكل، والحجم، واللون، والمكان، وهو تغير وتبدّل في ظاهر المادة الخارجي، حيث تخلع المادة صورة وتلبس أخرى مكانها، والعالم في ظاهره في حركة دائمة على وتيرة واحدة، ثابت الجوهر. وأما مع صدر المتألّهين وما بعده، فالمادة تلبس صورة بعد الأخرى، أي هناك لبس بعد اللبس، وحركة في الظاهر والجوهر على أساس مبدأ التناسب والسنخية بين العلة والمعلول كما يلي:

**٢. الحركة الجوهرية:**

**مقدمة:** الحركة الجوهرية لدى الملّا صدرا لم تخلق من العدم وبدون أي تمهيد مسبق، فقد ظهر القول بشمول التغير والحركة لكل شيء ظاهري وجوهري على يد هيراقليطس[(١)]* الذي كان يقول: بأن التغير شامل للجوهر والأعراض في كل لحظة.

(١) * هيراقليطس (٥٤٠ - ٤٨٠ ق.م)، فيلسوف يوناني ولد في أفسس، وقال بأن العالم واحد ومتعدد، وأن مادته الأولى هي النار.

ثم ظهرت هذه النظرية في كلام أبو بكر الرازي (٨٥٤ - ٩٢٢م)، حيث كان يقول: بأن كل جسم يتمتع بحركة ذاتية، وله كتاب «في أن الجسم يتحرك من ذاته، وأن الحركة مبدأ طبيعته»[١].

ثم جاء الملّا صدرا، فوضع رسالة في موضوع الحركة الجوهرية أسماها: «رسالة في الحركة الجوهرية»[٢]، حيث استدل فيها على وقوع الحركة في الجوهر، وبرهن من خلالها على إثبات أن العالم حادث، وله خالق كما يلي:

هناك حركة وتغير في جوهر الأشياء، والدليل عليه: أن الحركة في المقولات العرضية (كالوضع)، و(الكم)، و(الكيف)، و(الأين) لا بُد لها من سبب نشأت عنه، ولما كانت تابعة للجوهر وعارضة عليه، فلا بُد وأن يكون الجوهر علّة تغيرها؛ ضرورة أن المعلول إذا كان متجدد ومتطور، فهو يكشف عن أن علته المباشرة كذلك على أساس مبدأ التناسب والسنخية، ومن هنا قالوا بأن علة المتغير متغير ومتحرك، فجوهر الشيئ متغير ومتحرك، وبالتالي العالم مؤلف من أشياء، فيكون جوهره متحرك، وجميع أوصاله متحركة.

وبهذا يكون الملّا صدرا قد ثبّت ركائز الحركة الجوهرية في فلسفته، وحلّ بواسطتها العديد من المسائل الفلسفية كعلاقة النفس بالبدن، وصلة القديم بالحادث، - التي سيأتي الكلام عنهما فيما بعد -، حيث تسري الحركة في جميع أوصال الوجود، وأعراض هذا

---

(١) ابن النديم البغدادي، **فهرست ابن النديم**، (د.م)، (د.ن)، (د.ت)، ص٣٥٨.

(٢) الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص٩١.

العالم، فحركة الأعراض نابعة من حركة الجوهر نفسه، والوجود والعالم نفسه.

* **أركان الحركة:**

قلنا سابقاً بأن الحركة عبارة عن التغيّر التدريجي، وخروج الشيء من القوة إلى الفعلية، سواء في مقولة (الأين)، أو (الكم)، أو (الكيف) ففي هذه المقولات تظهر التغيرات، والتحولات، والحركات حيث يلازمها ستة أمور:

(أ) **المبدأ**: وهو نقطة انطلاق الحركة كما لو بدا الشخص حركته من المنزل متجهاً نحو مقصده وهدفه وهو العمل.

(ب) **المنتهى**: وهو المقصد الذي يريد الشخص الوصول إليه وهو محل عمله.

(ت) **المسافة**: وهي المقولة التي يجري فيها التغيّر، فمثلاً:

* في مقولة الأين: هي المسافة التي يقطعها الشخص من منزله إلى محل عمله.

* وفي مقولة الكيف: هي المسافة الممتدة زماناً ما بين تحول الثمرة من اللون الأخضر إلى اللون الأحمر.

(ث) **الموضوع**: وهو الموضوع المتحرك كبدن الإنسان، والنبتة، والثمرة... إلخ.

(ج) **الفاعل** (المحرك): وهو واهب الحركة وما منحها للموضوع المتحرك وهو اللّه، فحركة البدن مثلاً، لها محرك قريب وهو النفس

الإنسانية، ومحرك بعيد وهو اللّه، وهو المحرك الحقيقي لكل ما في الكون، وإليه تنتهي سلسلة العلل، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1].

(ح) الزمان: وهو الوقت الذي يستغرقه الموجود في تغيره وحركته كما في الوقت الذي تستغرقه النبتة لكي تصبح شجرة.

والزمان يمكن فرضه في الموجودات المادية دون المجردة؛ لأن الموجودات المادية في حركة دائمة في عوارضها، وجواهرها بسبب القوة والاستعدادات المودعة فيها. وأما الموجودات المجردة، فليس فيها هذا الاستعداد، وبالتالي فهي ليست دائمة الخروج من القوة إلى الفعلية في حركة عرضية أو جوهرية في زمان معين؛ لأن الزمان أمر يكون في الماديات.

**ثلاثة: الكلام في تقسيم الوجود إلى وجود متقدّم ومتأخر، وحادث وقديم:**

**١ . الكلام في المتقدم والمتأخر أو السابق واللاحق:**

(أ) من عوارض الموجود بما هو موجود إما السبق أو اللحوق؛ وذلك أنه ربما كان لشيئين بما هما موجودان نسبة مشتركة إلى أمر وجودي ثالث كالواحد مثلاً، حيث يكون لأحدهما من ذلك الأمر الثالث ما ليس للآخر ككون الاثنين أقرب إلى الواحد، فيسمى الواحد متقدماً أو سابقاً، وتسمى الثلاثة لاحقة أو متأخرة.

(ب) وربما كانت النسبة إلى الأمر الثالث لا فيها قرب ولا بُعد بين

(١) القرآن الكريم، سورة الصافات، آية (٩٦).

الطرفين المتسبين إلى ذلك المبدأ الوجودي أو الأمر الثالث، فيسمى حالهما بالنسبة إلى المبدأ الوجودي بالمعيّة، فهما (معان)، أي أحدهما مع الآخر بالسوية، كما لو وقعت حادثتان في زمان واحد[١].

قسم الفلاسفة السبق واللحوق بحسب الاستقراء إلى: سبق ولحوق زماني، وسبق ولحوق بالطبع، وبالعلية، وبالماهية، وبالحقيقة، وبالدهر، وبالرتبة، وبالشرف. هذه الأقسام من المتقدم والمتأخر، والمعية، هي حاصلة في عالم الموجود.

**٢. الكلام في الحادث والقديم:**

**لغة**: الحادث: يعني الجديد، ويقابله القديم، وهما مفهومان نسبيان إضافيان متداولان عند العرف، بمعنى: أن كلاهما يصدق على شيء بالقياس إلى غيره، ومثاله: السفينة الشراعية قديمة بالقياس إلى السفينة النووية، والسفينة النووية حادثة بالقياس إلى السفينة الشراعية.

**اصطلاحاً**: مفهوم الحدوث هو أن يكون الوجود مسبوق بالعدم.

ومفهوم القدم: هو عدم مسبوقية الوجود بالعدم.

وهذان المعنيان، أي الحدوث والقدم من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود، فالموجود بما هو موجود إما قديم، وإما حادث.

والكلام يتركز على ثلاثة أنواع من الحدوث: الحدوث الزماني، والحدوث الذاتي، والحدوث الدهري.

---

(١) الطباطبائي، **بداية الحكمة**، ص٦٥١.

**الحدوث الزماني**: وهو فيما إذا كان وجود الشيء مسبوقاً بالعدم الزماني كما في موجودات عالم المادة، فإنها مسبوقة بالعدم كاليوم فقد سبقه عدم الأمس.

ويقابله القدم الزماني، وهو أن لا يكون الشيء مسبوقاً بالعدم الزماني، ومثاله: الزمان الذي لا يتقدمه زمان، ولا زماني.

**الحدوث الذاتي**: وهو أن يكون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم في ذاته كجميع موجودات عالم الإمكان التي لا توجد إلا بعلة خارجة عن ذاتها.

ويقابله القدم الذاتي، وهو أن لا يكون الشيء مسبوقاً بالعدم في حد ذاته، وهذا لا يكون إلا فيما إذا كانت الذات عين حقيقة الوجود، وهو الواجب تعالى الذي تكون ذاته طاردة للعدم بذاته، فماهيته تعالى إنيته.

**الحدوث الدهري**: قلنا بأن الوجود حقيقة واحدة لها مراتب طولية، حيث يكون الأدنى فيها معلولاً للأعلى مرتبة، والأعلى علة للأدنى، فإن المرتبة الأدنى تكون مسبوقة بالعدم بالنسبة للمرتبة الأعلى منها ومثاله: عالم المادة مسبوق بالعدم بالنسبة إلى العوالم المجردة، والممكنات المادية بحد ذاتها ماهيات خلو عن كل وجود، ويُفاض عليها الوجود من اللّه، فهي في ذاتها مفتقرة إلى الوجود.

**النتيجة:**

ذهب الفلاسفة المتقدمون إلى أن العالم حادث ذاتي، ينتهي إلى الواجب تعالى، بحكم كون أرجاء العالم معلول لعلة مبدعة له، فذات

العالم ووجوده مسبوقان بوجود الواجب، وفي نفس الوقت افترضوا، أي الفلاسفة، بأن الزمان غير متناه، ورغم كون الزمان لامتناهي بالنسبة للممكن، إلا أنه معلول؛ لأن المعلولية تتأتى عن الإمكان والحاجة، وليست هي خصوصية للحادث الزماني؛ ولهذا اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم بكونه حادث ذاتاً.

صدر المتألّهين، ومن خلال إثباته لوقوع الحركة في جوهر العالم المادي، أثبت أن لعالم المادة حدوثاً زمانياً، حيث يوجد تحول وحركة تدريجية في جوهر مادة العالم، فالعالم على أي نحو فرضناه كلاً أو بعضاً، هو مسبوق بالعدم الزماني.

**تحليل من الحركة الجوهرية:**

قلنا سابقاً بأن مبدأ الحركة من المسائل التي اعتمدها الملّا صدرا، وحلّ من خلالها الكثير من الإشكالات التي ترتبط بتكامل المادة وتجرّدها، ومسألة الزمان، والمكان، وعلاقة النفس بالبدن... إلخ.

وقلنا بأن الحركة والتحول يقعان في مقولات عرضية كالكم، والكيف، والأين، والوضع، ولما كانت هذه المقولات تابعة للجوهر وعارضة عليه، فلا بُدّ وأن يكون الجوهر علة تغيّرها، وبالتالي العلة الطبيعية للمتحرك لا بُد وأن تكون متحركة، فيكون جوهر الشيء متغيراً، ولما كان العالم مؤلف من جواهر وأشياء، فيكون جوهره متحركاً بجميع أوصاله وأعراضه بشكل دائم.

الطبيعة كفاعل قريب، تكون مسؤولة بشكل مباشر عن جميع الحركات والتحوّلات العرضية في هذا العالم؛ ولما كان تقدم هذه

التحولات العرضية على مر الزمان ثابتاً، فلا بُدّ وأن تكون علتها جارية بشكل ثابت، ومثاله: البرتقالة تتحول من اللون الأخضر إلى اللون البرتقالي دائماً وبشكل ثابت، وتحول اللون هو حركة في العرض، وعلته سببت له هذه الحركة، وهذا يعني أن العلة متحركة، وأن آثارها تتسع تدريجياً من القوة إلى الفعلية، ومن حالة إلى أخرى بشكل مستمر في حركة واحدة سيالة متصلة تلبس صورة بعد صورة. فآثار اللون في البرتقالة مرتبط بموضوعه، غير مستقل عنه، وهو من شؤون وجوده، أي هناك تفاعل متبادل بين الجوهر والعرض، وترابط بينهما، فالتغير في العرض علامة على التغير في الجوهر.

وللجوهر المادي مقادير هندسية، وأبعاد مكانية، وله بُعد زماني، وامتدادات دفعية الحصول تُعتبر من الأوصاف الذاتية لوجوده، وليس لها وجود منحاز عن وجود الجوهر المادي، وكذا امتداده التدريجي الحصول، فإنه وصف ذاتي ولا يقبل الانفكاك عنه. وكما أن الهوية الشخصية لكل جوهر جسماني لا تتحقق من دون الأبعاد الهندسية، فإنها لا تتحقق أيضاً من دون البُعد الزماني، ولا يمكن فرض أي موجود جسماني بحيث يكون منسلخاً عن الزمان، وبالتالي فإن نسبته إلى جميع الأزمنة تكون على السواء.

إذاً: الزمان مقوم لوجود أي جوهر جسماني؛ ولازم ذلك أن يصبح وجود كل جوهر جسماني تدريجي الحصول، وأن توجد أجزاؤه التي هي بالقوة متعاقبة ومتجردة، أي أن الجوهر الطبيعي موجود زمني، متحرك.

**النتيجة:**

(أ) أن العلة الرئيسية لجميع الحركات العرضية والسطحية في كل الأجسام، هي قوة خاصة قائمة بالجسم، حيث يوجد تناسب وسنخية بين العلّة والمعلول، فإذا كانت علّة الحركة ثابتة ومستقرة، كان المعلول ثابتاً ومستقراً.

(ب) أن التغير في الجوهر على مراتب:

١. منه الدفعي: ويُسمى كوناً وفساداً، كتبدل جوهر أحد العناصر إلى عنصر آخر دفعة واحدة، حيث يقع هذا التبدل الدفعي في طرف الزمان.

٢. ومنه التدريجي: وهو الذي يحصل عن طريق الحركة بشكل تدريجي، حيث تنحصر الحركة التدريجية في أربع مقولات عرضية هي (الكم، والكيف، والأين، والوضع)، على أن الخروج التدريجي يستوعب الزمان.

والتغير بأي صورة فرضناه لا يتم إلا بواسطة الحركة. كما وتنقسم الحركة إلى حركة وسطية، وقطعية، وقسرية، وإرادية.

٣. إن الأعراض من مراتب وجود الجوهر، ولما كانت هذه الأعراض متغيرة، فهذا يعني أن الجوهر متغيّر ومتجرّد، وبالتالي فحدوث العالم مستند إلى طبيعته التجددية في ذاته. ولكي لا تنشأ إشكالية أن مادة العالم تسير ذاتها بذاتها نتيجة طبيعتها التجددية الذاتية نقول: بأن علة هذه الحركة الجوهرية هي علة كامنة وراء المادة المتحركة وهي

الواجب بالذات، فإنه يمدها بالتطور الدائم المستمر، ويفيض عليها بالحركة التكاملية بالتدريج.

**الخلاصة**: هناك صور جوهرية متبدلة، متواردة على المادة في حركة واحدة سيالة متصلة اشتدادية، حيث تخرج المادة من القوة إلى الفعلية باستمرار بواسطة علة خارجية، ولكل من هذه الحركات آثارها الخاصة بها، تترتب عليها إلى أن تنتهي الحركة إلى فعلية محضة لا قوة معها، وبالتالي فحركة العالم المادية هي حركة واحدة سيالة متصلة دائمة الخروج من القوة إلى الفعلية في حركة اشتدادية.

يقول الشيرازي: «... العالم بجميع جواهره الحسية، والسماوية، والأرضية، وأعراضه حادث حدوثاً تدريجياً، وأنه متكوّن فاسد، لا يبقى زمانين...»[1].

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٦، ص٢٢٢.

# ما يتعلق بعلم النفس الفلسفي

## مسألة في اتحاد العلم، والعالم، والمعلوم:

مقدمة: تعتبر هذه المسألة من المسائل الفلسفية القديمة، حيث ورد على لسان فئة من الفلاسفة المشائين قولهم باتحاد (العلم، والعالم، والمعلوم) كفورفوريوس الصوري مثلاً، الذي كتب كتاباً في ذلك واستدل على نظرية الاتحاد هذه، بينما أنكر فئة من الفلاسفة ذلك. انتقلت مسألة اتحاد (العلم، والعالم، والمعلوم) إلى الفلسفة الإسلامية، فانقسم الفلاسفة المسلمون حيالها إلى فئتين كذلك: فئة مؤيّدة وعلى رأسهم صدر الدين الشيرازي، وفئة مخالفة وعلى رأسهم ابن سينا.

يقول صدر المتألّهين في هذا الإطار: «... إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة، من أغمض المسائل الحكمة التي لم ينفتح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا، ونحن لمّا رأينا صعوبة هذه المسألة، وتأمّلنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهراً وعرضاً، ولم نرى في كتب القوم، - سيما كتب رئيسهم أبي علي كـ(الشفاء)، و(النجاة)، و(الإشارات)، و(عيون الحكمة)، وغيرها -، ما يشفي العليل ويروي الغليل، بل وجدناه وكل مَنْ في طبقته وأشباهه، وأتباعه

كتلميذه بهمنيار، وشيخ أتباع الرواقيين، والمحقق الطوسي نصير الدين، وغيرهم من المتأخرين، لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه، - وإذا كان هذا حال هؤلاء الفضلاء، فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام والتخيّلات، وأولى وساوس المقالات والجدالات (!؟) -، فتوجهنا توجهاً جبلياً إلى مسبّب الأسباب، وتضرّعنا تضرعاً غريزياً إلى مسهّل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب... فأفاض علينا هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً، وفتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبيناً؛ وذلك فضل اللّه يؤتيه من يشاء واللّه ذو الفضل العظيم...»[1].

في هذه المسألة، يريد الملّا صدرا الكلام حول النفس ومراتبها، وكيفية علم النفس وإدراكها للصور العلمية، حيث يسلك في مسألة علم النفس مسلكاً جديداً يبتني في جوهره على أصالة الوجود، والتشكيك في مراتبه، والحركة الجوهرية الاشتدادية، وتجرد العلم... إلخ.

**تحليل المسألة:**

*** مفردات العلم، الإدراك، العالم والمعلوم:**

**أولاً - العلم:**

**واحد: تعريف العلم:**

١. **عند الفلاسفة:** هو صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم، والمراد بالصورة: هي ماهية الشيء الموجود بوجود آخر غير الخارج.

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٤، ص٣١٣.

٢. **عند المناطقة:** هو حصول صورة الشيء في الذهن.

٣. **عند الملّا صدار:** «يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي أنيتها [وجودها، وواقعيتها] عين ماهيتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها، إذ الحدود مركبة من أجناس وفصول... ولاشيء أعرف من العلم؛ لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذّر أن يعرّف بما هو أجلى وأظهر؛ ولأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به، فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم (!؟)، [أي أن العلم أمر مجرد بجميع مراتبه].

نعم، قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الإنسان، ويلتفت إلى ما يذهب عنه، ويلخّص معناه، ويزيده كشفاً ووضوحاً كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء...»[١].

بمعنى: أن العلم عند الملّا صدرا، هو من المفاهيم الأوّلية البديهية الضرورية التي لا يمكن تعريفه، فمفهوم العلم ليس مفهوماً ماهوياً، بل العلم من الأمور البسيطة التي لا تركب فيها؛ ولهذا لا يمكن تعريفه بالحد المركب من جنس وفصل؛ لأنه لا ماهية له مركبته من جنس وفصل، إذ الجنس والفصل من شؤون الماهية التي تندرج تحت واحدة من العقولات العشرة.

كما ولا يمكن تعريفه بالرسم؛ لأن الأعراض من سنخ الماهيات، والعلم من سنخ الوجود والأمور البسيطة التي لا تقبل الماهيات الكلية؛ ولهذا فكل تعريف للعلم هو من باب شرح اللفظ وتقريب المعنى،

(١) الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٤، ص٢٧٩.

أو يُراد به مصطلح خاص في علم مخصوص، فيكون تابعاً للاعتبار العلمي الخاص. وقد يكون المراد به تعيين المصداق المطلوب في علم أو مبحث خاص كما في العلم الحصولي... إلخ.

وقد يكون المراد بتعريف العلم مجرد التنبيه والتوضيح، فالأمر البديهي هو أمر مستغنٍ عن التعريف ولكنه قد يحتاج إلى تنبيه.

يقول الملّا صدرا في هذا الصدد: «قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات، وتوضيحات يتنبه بها الإنسان، ويلتفت إلى ما يذهل عنه، ويلخّص معناه، ويزيده كشفاً ووضوحاً كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء...»[1].

وعليه: مفهوم العلم عند الشيرازي من المفاهيم البديهية البسيطة التي لا يمكن تعريفها، فالعلم مبدأ أولي لكل تعريف عنده، وكل شيء يُعرّف به، فهو نور في نفسه يشبه الوجود الذي لا يقبل أي لون من ألوان التقسيم والتركيب، حيث يقول في هذا الصدد: «العلم عندنا... نفس الوجود الغير المادي، والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع، أو بالمشخصات إلى الأشخاص، أو بالقيود العرضية إلى الأصناف، بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي، فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لا اتحاده مع معلوم كاتحاد الوجود مع الماهية...»[2]، أي أن تقسيم العلم عند الشيرازي هو تقسيم للمعلوم (الصور العلمية) التي قد تقبل

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٤، ص٢٧٨.
(٢) (م.ن)، ج٤، ص٣٨٢.

الانقسام، فتنسب القسمة إلى العلم بالتبع، بمعنى: أن التقسيمات ليست لنفس العلم، وإنما هي ناشئة لدى المناطقة عن كيفية حصول العلم، وتعدد طرقه، وتقسيمات الشيرازي للعلم جاءت تبعاً للمنهج المشائي، إلا أنه أضاف عليها شيئاً من منهجه في الحكمة المتعالية كما يلي:

**اثنان: أقسام العلم:**

ينقسم العلم إلى حضوري، وحصولي:

* **العلم الحضوري**: وهو أن يكون العلم والمعلوم فيه شيئاً واحداً، بمعنى: أن الوجود العلمي للشيء يكون نفس وجوده العيني، كعلم المجردات بذواتها، وعلم النفس بذاتها وأحوالها وأفعالها، وعلم العلة بمعلولها؛ لأن العلة تعلم معلولها بنفس علمها بذاتها، وعلم المعلول بعلته. والعلم الحضوري على مراتب متعددة، فهو إما أن يكون مجرداً حسياً، أو مجرداً خيالياً، أو مجرداً عقلياً تبعاً لكون العوالم ثلاثة عند الشيرازي وهي: عالم المادة، وعالم المثال، وعالم العقول.

* **العلم الحصولي**: وهو أن يكون العلم فيه مغايرة للمعلوم، بمعنى أن الوجود العلمي للشيء يكون غير وجوده العيني، كعلمنا بالأشياء الخارجة عن ذواتنا، ويُسمى بالعلم الحادث، والعلم الانفعالي عند الفلاسفة السابقين. والعلم الحصولي على ثلاثة أقسام: علم حسي، وعلم خيالي، وعلم عقلي، وهم يرون بأن العلم الحصولي هو فقط من الكيف النفساني ومن المجردات، بينما يرى الشيرازي بأن الأقسام الثلاثة مجردة، وأنها من موارد الكيف النفساني حيث يقول: «فتلك الصور كلها

كيفيات نفسانية عندنا، وليس شيء منها محسوساً لأحد الحواس، ولا يمكن إدراكها إلا بالنفس لا بالحس»[1].

- **انقسام العلم الحصولي إلى عدة أقسام:**

**١) التصوّر، والتصديق:**

التصور يُطلق على معنيين بالاشتراك اللفظي:

(أ) التصور المرادف للعلم، - وهو التصور المقسمي -، وخصوصيته أنه لم تلحظ فيه احتواءه على الحكم أو عدمه.

(ب) التصور المقابل للتصديق، - وهو التصور القسمي -، ويُسمى بالتصور الساذج؛ لعدم احتواءه على حكم. وأما التصديق، فهو تصور بشرط شيء، أي بشرط الحكم.

**الشيرازي:**

قسمة العلم إلى تصور وتصديق هو تبعاً لتقسيم المعلوم، - الصور العلمية -، فهما كيفيتان بسيطتان موجودتان في النفس. وملاك وحدة التصور البسيط، والتصديق، هو العلل الأربعة: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الغائية، والعلة الفاعلة.

والتصور والتصديق هما أمران بسيطان سواء كانا بلحاظ المفهوم أم بلحاظ المصداق: أما بلحاظ المفهوم، فهما أمران بسيطان مندرجان تحت مفهوم العلم.

---

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٤، ص١٣٤.

وأما بلحاظ المصداق، فهما من أنحاء الوجود، والوجود أمر بسيط.

والتصور، والتصديق بحسب المفهوم، يُعتبران من قبيل المعقولات الثانية المنطقية.

**التصور**: وهو حضور صورة الشيء لدى العالم مع قطع النظر عن اعتبار الحكم أو عدمه. والتصور أمر بسيط لا تركب فيه، والبسائط تتمايز عن بعضها البعض بتمام الذات، والتمايز هنا ذاتي باعتبار أن التصور غير ملحوظ فيه الحكم لا سلباً ولا إيجاباً.

**التصديق**: وهو تصور يلحظ فيه الحكم.

ويتمايز التصور عن التصديق بالآثار، فالتصور غير قابل للصدق والكذب، بخلاف التصديق فإنه يكون قابل لهما بلحاظ الواقع.

**٢) الجزئي، والكلي:**

**الجزئي**: وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كعلمنا بزيد الخارجي، ويسمى علماً إحساسياً، وعلمنا بزيد من غير حضور مادته يسمى علماً خيالياً، وهو متوقف على العالم الحسي.

**الكلي**: وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كعلمنا بماهية الإنسان، ويسمى إدراكاً، والعلم لا يكون إلا كلياً قابلاً للانطباق على كثيرين.

**٣) معقولات أوّلية، وأخرى ثانوية:**

**(أ) المعقولات الأوّلية:**

تارة توجد المعقولات بوجود خارجي فيترتب عليها آثارها الخارجية. وتارة توجد بوجود ذهني، وهي الصور العلمية التي تحصل في الذهن، فلا يترتب على الوجود الذهني للماهيات آثارها، وتسمى بالمعقولات الماهوية، أو الأوّلية؛ لأنها تؤخذ أولاً من الخارج.

**(ب) المعقولات الثانوية:**

وهي التي تنتزع من المعقولات الأولية، وتنقسم إلى:

- **معقولات ومفاهيم منطقية**: وتسمى بالمعقولات الثانية المنطقية، وهي عبارة عن مفاهيم ذهنية كالكلي والجزئي، والنوع والجنس والفصل، والعرضي والذاتي، والمعرِّف والحجة... إلخ، فهذه الأمور لا تتحقق إلا في عالم الذهن، فالمفهوم إما أن يتصف بالكلية أو الجزئية، ولا يخلو إما أن يكون جنساً أو نوعاً أو فعلاً... إلخ.

- **معقولات ومفاهيم فلسفية**: وهي التي تنتزع عن الخارج كالعلية والمعلولية، والقوة والفعلية، والأبوة والبنوّة... إلخ.

**٤) علم كسبي، وآخر بديهي (سواء كان تصوراً أم تصديقاً):**

* **الكسبي**: ما يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر.

* **البديهي**: «ما لا يحتاج في تصوره أو التصديق به إلى اكتساب ونظر»[١].

- **أقسام البديهي**:

القضايا الضرورية البديهية تعتبر هي الأساس للمعرفة الاستدلالية اليقينية؛ إذ مرجع القضايا النظرية إليها، «والبديهيات كثيرة مبينة في المنطق، وأولاها بالقبول الأوليات»[٢].

**(أ) الأوليات**: وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول كقولنا: الكل أعظم من الجزء. «وأولى الأوليات بالقبول قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما... ولا تستغني عنها في إفادة العلم قضية نظرية ولا بديهية حتى الأوليات، فإن قولنا: الكل أعظم من الجزء، إنما يفيد علماً إذا كان نقيضه وهو قولنا: ليس الكل أعظم من جزئه كاذباً. فهي أول قضية مصدق بها، لا يرتاب فيها ذو شعور، وتبنى عليها االعلوم، فلو وقع فيها شك، سرى ذلك في جميع العلوم التصديقية»[٣].

**(ب) المشاهدات**: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة فتسمى حسيات، أو بواسطة الحواس الباطنة فتسمى بالوجدانيات.

**(ت) التجربيات**: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرار

---

(١) الطباطبائي، **بداية الحكمة**، ص٢٠٧.

(٢) (م.ن)، ص٢٠٧.

(٣) (م.ن)، ص٢٠٧ - ٢٠٨.

المشاهدة، حيث يترسخ الحكم في النفس بحيث لا ينتاب الشخص فيه أدنى شك.

(ث) **الحدسيات**: وهي قضايا يكون مبدأ الحكم بها حدس قوي في النفس، بحيث يزول الشك معه ويذعن العقل بمضمونها.

(ج) **المتواترات**: وهي قضايا تسكن النفس إليها بحيث يزول الشك معها، كعلمنا بوجود البلدان النائية.

(ح) **الفطريات**: وهي القضايا التي تكون قياساتها معها، إذ لا يكفي العلم بها تصور طرفيها بل لا بُد لأجل ذلك من وسط، إلّا أن هذا الوسط مما لا يغيب عن الذهن.

- **أقسام النظري**: وهو ينقسم إلى:

**نظري تصوري**: كالحد التام، والحد الناقص، والرسم التام، والرسم الناقص.

**النظري التصديقي**: كالاستقراء، والتمثيل، والقياس، حيث ينقسم القياس بحسب الهيئة إلى أربعة أشكال معروفة كالشكل الأول البديهي، والشكل الثاني، والثالث، والرابع. وينقسم بحسب المادة إلى خمسة أقسام:

* البرهان: وهو قياس مفيد للتصديق اليقيني، ويتألف من مقدمات يقينية تفضي إلى نتيجة يقينية على فرض سلامة المقدمات.

* الخطابة، والجدل، والمغالطة، والشعر.

**٥) علم فعلي، وآخر انفعالي**[١]:

* **العلم الفعلي**: وهو الذي يكون علة تامة لوجود المعلول في الخارج، كعلم الباري بما عداه، وكعلم سائر العلل بمعلولاتها.

* **العلم الانفعالي**: وهو ما لا يكون علة تامة لوجود المعلول في الخارج، بل يحصل من خلال ارتسام الصور العلمية التي تحدث في النفس بواسطة آلاتها وحواسها الظاهرة، والباطنة.

**٦) وينقسم العلم إلى:**

**(أ) واجب الوجود بذاته**: كعلم اللّه، حيث يكون علمه تعالى عين ذاته.

**(ب) ممكن الوجود بذاته**: وهو علم جميع ما عداه.

**٧) وينقسم العلم إلى جوهر، وما هو بالعرض:**

**الجوهر**: «كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هوياتها.

**وما هو بالعرض**: وهو جميع العلوم الحصولية المكتسبة؛ لقيامها في الذهن، فالعلم العرضي هو من صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس.

**والتعقل**: هو عبارة عن حضور الصورة المعقولة في النفس واتحادها بها»[٢].

---

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٤، ص٣٨٣.

(٢) (م.ن)، ج٤، ص٣٨٢.

* **أنواع التعقل:**

١. **العقل بالقوة:** وهي المرتبة التي لا يكون شيء من المعقولات حاصلة بالفعل، حيث تكون النفس خالية عن عامة المعقولات، ويُسمى بالعقل الهيولاني.

٢. **العقل التفصيلي:** وهو أن يعقل معقولات كثيرة بالفعل، حيث تكون هذه المعقولات متميّزة عن بعضها البعض ومرتبة.

٣. **العقل البسيط:** وهو أن يعقل معقولات كثيرة بالفعل، ولا تكون متميزة عن بعضها البعض، فهي معقولات إجمالية فيها كل التفاصيل، «ومثلوا له بما إذا سألك سائل عن عدة من المسائل التي لك علم بها، فحضرك الجواب في الوقت، فأنت في أول لحظة تأخذ في الجواب، تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن لا تميز لبعضها من بعض، ولا تفصيل، وإنما يحصل التميز والتفصيل بالجواب، كأن ما عندك منبع تنبع وتجري منه التفاصيل ويُسمى (عقلاً إجمالياً)»[1].

فالمعقولات في العقل البسيط تتحد، وهذا النحو من العقل لا يمكن إثباته إلّا عن طريق القول باتحاد (العقل، والعاقل، والمعقول) بحيث لا تنثلم بساطته.

**يقول الملّا صدرا:** «لا يمكن تحقيق هذه المسألة إلا بإحكام أصول سلفت في أوائل هذا الكتاب، - أي كتاب الحكمة المتعالية -، من كون الوجود هو الأصيل في الموجودية والماهية منتزعة عنه، وأن

(١) الطباطبائي، **بداية الحكمة**، ص٢٠١.

الوجود يشتد ويضعُف، وكلما قوي الوجود يصير أكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية، وإذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الأجسام والمقادير، يصير كل المعقولات، وتمام الأشياء على وجه أفضل وأشرف مما هي عليه، ومن لم يذق هذا المشرب، لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية؛ ولذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها، استصعبوه، ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في (المطارحات)، و(التلويحات)، و(حكمة الإشراق)... وكذا الإمام الرازي ومن في حالهم وطبقتهم»[١].

**ثانياً - الإدراك:**

**لغة:** هو عبارة عن الوصول، والنيل، فالعقل عندما يصل إلى المعقول وينا له، يُقال أنه أدركه. وأدركت الجارية والغلام، إذ بلغا، وأدركت الثمرة إذ بلغت.

**اصطلاحاً:** المعنى الاصطلاحي هو مطابق للمعنى الفلسفي.

**الشيخ الطوسي:** «اعلم أن العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافاً عظيماً... فمنهم من جعل الإضافة العارضة للمدرك إلى المدرَك نفس الإدراك. ومنهم من ذهب إلى أن الإدراك غني عن التعريف فلا ينبغي أن يُعرَّف، وهو الحق...»[٢].

**الشيرازي:** الإدراك «من لوازم العلم، فلا علم لأحد بشيء من الجسم

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٤، ص٣٧٣ - ٣٧٤.

(٢) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج٢، ص٣١٤.

وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها... التي في الخارج...»[١].

(أ) **أنواع الإدراك:**

* **الفلاسفة المسلمون:** أنواع العلم الحصولي أربعة: الحسي، والخيالي، والوهمي، والعقلي.

١. **الإدراك الحسي:** وهو أن يدرك الإنسان الأشياء المادية الجزئية عندما تقع ضمن دائرة حواسه على هيئات مخصوصة.

وهنا يمكن التفرقة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، فالمحسوس بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء وليس نفس الشيء.

٢. **الإدراك الخيالي:** الخيال لا يتخيل إلا ما أحس به، مع عدم حضور المادة عند آلة المدرِك.

٣. **الإدراك الوهمي:** هو إدراك الصفات غير المحسوسة في الأشياء المادية المحسوسة كإدراك الصداقة له، والعداوة له أو لغيره.

٤. **الإدراك العقلي:** وهو إدراك الشيء بحده وماهيته، سواء كان وحده أو مع غيره من الصفات الأخرى المدركة، مع التجرد عن المادة، واكتناف الهيئات، والجزئية في الإدراك.

* **الملّا صدرا:** أنواع الإدراك ثلاثة وليس أربعة وهي: الإحساس، والتخيّل والتعقّل، - حيث ردّ القوة الواهمة إلى القوة العقلية -، يقول

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٤، ص٢٩٤.

في هذا الصدد: «... فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة، والوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته، وكل إدراك يحصل به نزع لحقائق الأشياء وأرواحها عن قوالب الأجسام وهياكل المواد، فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة، والصورة الخيالية منتزعة نزعاً متوسطاً؛ ولهذا تكون في عالم بين عالمين: عالم المحسوسات، وعالم المعقولات، والصور العقلية منتزعة نزعاً تاماً، هذا إذا كانت الصورة مأخوذة من المواد، وأما ما كان بذاته عقلاً، فلا يحتاج في تعقّله إلى تجريد من هذه التجريدات، وهذه المعاني هي التي من شأن النفس أن تصير بها عالماً عقلياً مترتباً فيها ترتباً عقلياً... وكذا ما كان بذاته صورة خيالية، فلا يحتاج النفس في تخيّله إلى تجريد...»[١].

### (ب) الأسباب التي تحول دون الإدراك:

«المانع من بعض الإدراكات، هو بعض أنحاء الوجودات؛ لكونه ظلمانياً مصحوباً للأعدام الحاجبة للأمور المغيبة عن المدارك، كالكون في المادة؛ فإن المادة الوضعية توجب احتجاب الصور عن الإدراك مطلقاً، وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمنعان عن الإدراك العقلي؛ لكونهما أيضاً وجوداً مقدارياً. وإن كان مقداراً مجرداً عن المادة والعقول ليس وجوده مقدارياً، فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين...»[٢].

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٤، ص٣٦٢.
(٢) (م.ن)، ج٤، ص٣٦٣.

**النتيجة**: الإدراك من لوازم العلم، وهو أمر مجرد، سواء كان إدراكاً للأمور الجزئية أو للكلية. فالإدراك للأمور الجزئية هو إدراك، والإدراك أمر مجرد عن المادة وإن كان له بعض عوارض المادة كالمقدار، والوضع، والشكل ونظائرها. والإدراك للأمور الكلية هو إدراك، وهذا النمط من الإدراك مجرد عن المادة وعوارضها؛ لكونه إدراكاً للكلي. بمعنى: أن الصور العلمية الجزئية المدركة هي مجردة تجريداً مثالياً، فهي تحتوي على بعض عوارض المادة، وأما الصور العلمية العقلية الكلية، فهي مجردة عن المادة تجريداً عقلياً بكلا شقيها، سواء كانت منتزعة عن موادها، أو من ابتداع النفس.

وبشكل أوضح: الإدراك مطلقاً سواء كان حسياً أم خيالياً أم عقلياً، هو أمر مجرد عن المادة؛ وكل ما في عالم المادة من موجودات، له وجود مثالي في عالم المثال، وكل ما في عالم المثال هو موجود في عالم العقل. فالنفس عندما ترتبط بالأمور المادية، تتهيّأ للارتباط بالوجود المثالي للموجودات المادية، وهذا الارتباط هو علة إعدادية تهيّئ النفس للارتباط بالوجود المثالي من خلال العلم الحضوري.

وهذا الأمر في خلفيته يرجع إلى تقسيم الوجود عند الشيرازي إلى عوالم ثلاثة من حيث التجرّد عن المادة وعدمه، فالعوالم لدى الشيرازي ثلاثة وهي:

«**أحدها**: عالم المادة والقوة.

**والثاني**: عالم التجرد عن المادة دون آثارها من الشكل، والمقدار، والوضع وغيرها، ففيه الصور المثالية، وأعراضها، وهيئاتها الكمالية

من غير مادة تحمل القوة والانفعال، ويُسمى (عالم المثال)، وهو برزخ بين عالم العقل وعالم المادة.

**والثالث**: عالم التجرد عن المادة وآثارها، ويُسمى (عالم العقل).

وقسموا (عالم المثال) إلى (المثال الأعظم) القائم بذاته، و(المثال الأصفر) القائم بالنفس - الذي تتصرف فيه النفس كيفما تشاء، بحسب الدواعي المختلفة الحقّة والجزافية، فتأتي أحياناً حقه صالحة، وأحياناً بصورة جزافية تعبث بها.

والعوالم الثلاثة المذكورة مترتبة طولاً، فأعلاها مرتبة، وأقواها، وأقدمها وجوداً، وأقربها من المبدأ الأول تعالى (عالم العقول المجردة)؛ لتمام فعليتها، وتنزّه ذواتها عن شوب المادة والقوة، ويليه (عالم المثال) المتنزه عن المادة دون آثارها، ويليه (عالم المادة) موطن كل نقص وشر»[1].

ولا يتعلق بما في (عالم المادة) علم، إلا من جهة ما يحاذيه من (عالم المثال) و(عالم العقل)، بمعنى: أن المعرفة متطابقة مع مراتب الوجود، وهي سير من عالم المادة إلى عالم الخيال فعالم العقل على مراتبه، على أن الصور العقلية الكلية جميعها موجودة لدى عقل مفارق للمادة، حيث يفيض هذا الجوهر العقلي جميع الصور العقلية الكلية على النفس المستعدة للتعقل على قدر استعدادها الخاص، فيفيض عليها ما يُستعد له من الصور العقلية.

---

(١) الطباطبائي، بداية الحكمة، ص١٩٩.

يقول الشيرازي: «... الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية، يحصل بها الإدراك والشعور، فهي الحاسة بالفعل، والمحسوسة بالفعل»[١].

ويقول الشيرازي في هذا الصدد: «... فأول درجات الإدراك هو الإحساس... والصورة التي شاهدها الحس... هي غير الصورة التي في المادة، [فالصورة التي في الإحساس] لها نحو آخر [من الوجود] ألطف، وأشرف، وأقوى من التي في المادة، وهي عندنا... قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل، ماثلة بين [يدي النفس]، تشاهدها بنفسها، [أي بالعلم الحضوري وليس بالعلم الحصولي]؛ لأن [الوجود الآخر للصورة المادية هو] وجود نوري إدراكي، - أي وجود مجرد غير مادي -، [وثاني درجات الإدراك هو] درجة الإدراك الخيالي... ثم درجة الإدراك العقلي»[٢].

وهذا الأمر في خلفيته يرجع إلى تقسيم الوجود عند الشيرازي إلى عوالم ثلاثة من حيث التجرّد عن المادة وعدمه، فالعوالم لدى الشيرازي ثلاثة، وهي:

(١) عالم المادة بجواهرها وأعراضها المقارنة للمادة.

(٢) عالم المثال: وهو عالم «مجرد عن المادة دون آثارها من الأبعاد، والأشكال، والأوضاع وغيرها، ففيه أشباح جسمانية متمثلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة على نظام يشبه نظامها في عالم

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٤، ص٣١٦ - ٣١٧.

(٢) ابن سينا، **الشفاء**، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠م، ص٦١٣ - ٦١٥.

المادة، [وعالم المثال يعقب عالم المادة بالترتيب الوجودي ولكن ليس فيه تغيّر من صورة إلى صورة، ولا من حال إلى حال بالخروج من القوة إلى الفعل عن طريق الحركة كما هو الحال عليه في عالم المادة]. فحال الصور المثالية في ترتب بعضها على بعض حال الصورة الخيالية من الحركة والتغيّر»[١].

«وقد قسموا (عالم المثال) إلى (المثال الأعظم) القائم بذاته، و(المثال الأصغر) القائم بالنفس - الذي تتصرف فيه النفس كيفما تشاء بحسب الدواعي المختلفة الحقة والجزافية، فتأتي أحياناً حقة صالحة، وأحياناً بصور، جزافية تعبث بها»[٢].

(٣) عالم العقل: وهو عالم التجرّد التام عن المادة وآثارها، ويشمل الواجب، والجواهر المجرّدة... إلخ.

«والعوالم الثلاثة مترتبة وجوداً، فعالم العقل قبل عالم المثال، وعالم المثال قبل عالم المادة وجوداً؛ لأن الفعلية المحضّة... أقوى وأشد وجوداً... فالمفارق قبل المقارن للمادة، ثم العقل المفارق أقل حدوداً، وقيوداً، وأوسع وأبسط وجوداً من المثال المجرّد، وكلما كان الوجود أقوى وأوسع، كانت مرتبته في السلسلة المترتبة من حقيقة الوجود المشككة أقدم، ومن المبدأ الأول أقرب. فعالم العقل أقدم وجوداً من الجميع، ويليه عالم المثال، ويليه عالم المادة، وهذا الترتيب المذكور ترتيب في العلية، أي أن عالم العقل علة مفيضة لعالم

---

(١) الطباطبائي، بداية الحكمة، ص٢٣٨.

(٢) (م.ن)، ص١٩٩.

المثال، وعالم المثال علة مفيضة لعالم المادة... فالعلة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف. إن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة، ففي عالم المثال نظام مثالي يُضاهي النظام المادي وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يُطابقه لكنه موجود بنحو أبسط وأجمل، ويُطابقه النظام الربوبي الموجود في عالم الواجب تعال»[١].

**ثالثاً - (العالم، والمعلوم)، وهو المعنون بـ(اتحاد العاقل، والمعقول)[٢]:**

**سؤال: هل يمكن أن يكون شيئاً واحداً (عالماً، ومعلوماً، وعلماً) في آن واحد، أم لا(؟).**

**الجواب**: البحث عن نظرية اتحاد (العالم، والمعلوم) يتركز على العلم الحصولي الذي هو مورد النزاع. قلنا فيما سبق بأن العلم لا يمكن تعريفه؛ لأنه من الأمور البسيطة التي لا تركب فيها، وقلنا بأن الإدراك عبارة عن أمر مجرد عن المادة، وأنه تابع في كل نوع من العلوم لوجود المدرَك، سواء كان ذلك في العلم الحضوري أو في العلم الحصولي، وقلنا بأن الإدراك «من لوازم العلم، فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير صورتها... التي في الخارج...»[٣]، وهنا يأتي السؤال التالي:

(١) الطباطبائي، **بداية الحكمة**، ص٢٣٩.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، **نهاية الحكمة**، ط١٤، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ ص٢٩٧.

(٣) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٤، ص٢٩٤.

**سؤال (١): هل هذه الصور التي أدركناها هي نفس الصورة الموجودة في الخارج كصورة الشجرة الخارجية مثلاً (؟).**

**الجواب:** أجبنا عن ذلك لدى كلامنا عن مسألة العلم والمفاهيم الذهنية وكيفية تحققها، وقلنا هناك بأن البحث عن الوجود الذهني، والصور العلمية هو بحث عن حقيقة العلم الذي هو حالة من حالات النفس، ويندرج تحت مقولة الكيف، وله علاقة وارتباط بالخارج، فحينما نعلم شيئاً، فإن ماهيته تحضر في الذهن؛ لوجود العلاقة الماهوية ما بين الشيء الخارجي والوجود الذهني، وهذا يعني أن ما يوجد في الذهن حال الإدراك هو أمر واحد، وأنه عين ماهية الشيء الموجود في الخارج.

فالعلاقة ما بين العلم والشيء الخارجي هي علاقة ماهوية، ومن خلال هذه العلاقة نتعرف على الأشياء الخارجية من حولنا، فيكون علمنا مطابقاً للواقع، وذا قيمة معرفية معتبرة؛ وبهذا النحو تكون معطيات الفكر البشري مطابقة لما هو موجود في الخارج والعين.

**سؤال (٢): كيف تدرك النفس الصور العلمية (؟).**

**الجواب:** الفلاسفة الإلهيون يقولون: بأن النفس هي المركز لجميع ألوان الإدراك، وأن كل ما تدركه النفس أو تشاهده هو أمر مجرد غير مادي، تلعب فيه الحواس الظاهرة والباطنة دور المُعِدّ لإدراك النفس للصور العلمية النورانية.

ولما كانت النفس عند الشيرازي مخلوقة للّه، فاللّه «خلق النفس الإنسانية مثالاً لذاته، وصفاته... فجعل ذاتها مجردة عن الأكوان،

والأحياز، والجهات...»[1]، أي أن النفس جوهر عقلي مجرّد عن المادة ذاتاً؛ ولما كانت الصور العلمية النورانية هي الأخرى أمور مجردة عن المادة، فإن الصلة ما بينهما تكون وثيقة؛ لكونهما من سنخ واحد، فتدرك النفس أو العقل ما هو من سنخه في البساطة والنورانية وتتحد به.

**وعليه:** الإدراك ظاهرة مجردة عن المادة، يقوم في الجانب اللامادي من الإنسان وهو النفس التي تدرك وتفكّر، وأما العضو المادي من البدن، فتنحصر وظيفته في تهيئة شروط الإدراك؛ وذلك للصلة الوثيقة ما بين الجانب المادي للإنسان والجانب الروحي له.

*** نوع الارتباط بين العلم والمعلوم:**

**١ . مشهور الفلاسفة المتقدّمين:**

العلاقة ما بين (العالم، والمعلوم) هي من قبيل الارتباط ما بين الجوهر والعرض، بمعنى: أن النفس العالمة هي جوهر مجرد عن المادة ذاتاً مرتبطة به فعلاً، وهي تتمتع بقوى إدراكية كالقوى الحسية: (الحس المشترك، والخيال، والعقل)، حيث تعرض القوى الحسية صور إدراكية مناسبة لها، فتنطبع من خلالها في الذهن وتحل فيه، وبهذا الحلول تتلقى النفس العلم الحصولي من خلال القوى الإدراكية بلا واسطة، حيث تحل الصور العلمية في النفس، ويكون العلم من مقولة الكيف العارضة على النفس، وهذا يعني أن مرتبة جوهر النفس غير مرتبة العَرَض والصور العلمية التي تحل في النفس، أي أن العلوم أعراض بالنسبة للنفس عند الفلاسفة المتقدمين؛ لكونها لا

---

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٤، ص٢٦٦.

تتحد بالنفس بل تنضم إليها، وهذا يعني أن الأنفس البشرية تختلف بالأعراض والصور العلمية العارضة عليها، ولكنها في جوهرها تبقى جميعاً واحدة ليس فيها شدة ولا ضعفاً.

**٢. صدر المتألّهين:**

وجود العرض من مراتب وجود الجوهر، والحركة الجوهرية تثبت عن هذا الطريق.

ما يترتب على نظرية صدر المتألّهين، هو أنه يوجد حقيقة واحدة واقعية لها مراتب مختلفة، حيث يكون العَرَض من شؤون الجوهر ومراتبه، فهنا مرتبتان:

(أ) مرتبة في ذاتها تنتزع عنها ماهية الجوهر.

(ب) ومرتبة عارضة وزائدة على الذات، تنتزع عنها ماهيات عرضية.

فالمادة: هي قوة واستعداد، - كما قلنا سابقاً -.

والصورة: هي جوهر يضفي الفعلية على المادة، أي هي فعلية المادة، حيث تضفي الصورة الفعلية والاتحاد على المادة من جانبها.

فعلى القول بالحركة الجوهرية في المادة، تكون للمادة والصورة وجود واحد في الخارج إحدى مراتبه استعداد وقوة، والمرتبة الأخرى صورة وفعلية.

وهنا مسألة (العالم، والمعلوم):

يرى صدر المتألّهين بأن الرابطة بين (العالم، والمعلوم) هي من قبيل الرابطة ما بين المادة والصورة. فحصول العلم للنفس هو بمثابة الصورة المنطبعة في المادة، حيث تتبدل المادة وتستكمل بواسطة الصورة، وكما أن الصورة هي فعلية المادة، بواسطتها تتحول المادة من مرتبة النقص إلى مرتبة الكمال، فكذلك النفس الإنسانية تتكامل من مرتبة العقل الهيولاني في بداية تكوّنها، إلى مرتبة العقل بالفعل كما يلي:

النفس في البدء تكون ضعيفة، ولكنها تمتلك استعداداً لأن تتكامل بالتدريج، فإذا أفيض عليها صور عقلية واحدة بعد أخرى من العقل الفعّال، فإنها تتحد مع تلك الصور كاتحاد المادة بالصورة، في حركة جوهرية اشتدادية مستمرة إلى أن تصل النفس إلى مرحلة الاستعداد للاتصال والاتحاد بالعقل الفعّال. وبعد أن يتحقق للنفس هذا الاتحاد، ترتقي النفس أيضاً بحركة جوهرية اشتدادية إلى أن تصل درجة تمتلك فيها ملكة الرجوع إلى العقل الفعّال. وعند تحقق هذه الملكة، تتحقق القدرة لدى النفس، - مع فرض امتلاكها للاستعداد المطلوب -، لإنشاء الصورة العقلية بنفسها، وكذا الصور الجزئية الحسية واحدة بعد أخرى[1]. يقول الملّا صدرا في هذا الإطار: «لا شك أن النفس مبدأ فاعلي للصور الموجودة في قواها ومداركها، وأما الصور العقلية المدرَكة للنفس، فإن النفس في الابتداء، - عند كونها عقلاً هيولانياً -، مبدأ قابلي لها، وإذا صارت متصلة بالعقل الفعّال، كانت فاعلة، حافظة إياها...»[2].

(١) عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج٢، ص٣٢٦ - ٣٢٧.
(٢) الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٨، ص٢٥٩.

وبناءً عليه:

في كل آن يكون للنفس نوع من الماهية يختلف عن سابقه، حيث يختلف اللاحق عن السابق، فتتكامل النفس جوهرياً من خلال الصور العلمية. فالنفس في بدايتها تكون قوة واستعداد محض، ثم تفاض عليها صور عقلية بالتدريج، فتتحد النفس معها؛ لكونها من سنخها، فتصبح عينها، أي يصبح المعلوم نفس العالم وعينه، وتنتفي الإثنينية بينهما؛ وبذلك تنتقل النفس من حالة إلى أخرى في حركة جوهرية اشتدادية.

فالنفس في حالة صيرورة دائمة، وتبدل وحركة، تتسع بالعلم بشكل مستمر، ونسبة الوجود العلمي إلى النفس هو نسبة المادة إلى الصورة.

وإذاً: عندما يُقال باتحاد (العالم والمعلوم)، فهذا يعني: أن النفس في حال علمها تكون متحدة مع المعلوم، - فليس المعلوم شيئاً والعالم شيئاً آخر كما يقول البعض -، بل (المعلوم، والعالم) اتحدا في شيء واحد سواء في مرتبة الإحساس، أو التخيل، أو التعقل، أي أن الاتحاد موجود في كل المراتب مع حفظ المراتب ومقامات النفس؛ لأن النفس في مرتبة الحس إحساس، وفي مرتبة التخيّل متخيّلة، وفي مرتبة التعقّل قوة عاقلة. والنفس في وحدتها كل القوى، فهي حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة، وفي كل مرتبة تدرك فيها صورة ما مجردة، فإنها تتحد بتلك الصورة، وتتبدل من حالة القوة إلى حالة الفعلية.

**وممّا تقدّم يمكن أن نستنتج ما يلي:**

مرّة نتكلم عن علم الذات بذاتها، ومرّة نتكلم عن علم النفس بغيرها، أي عن الصور العلمية المفاضة عليها.

١. في صورة علم الذات بذاتها، فإن الاتحاد بين العالم والمعلوم هو اتحاد واقعي حقيقي، أي هو علم حضوري على رأي بعض الفلاسفة.

٢. وفي صورة علم الذات بالغير، فإن الاتحاد بين العالم والمعلوم هو على سبيل اتحاد ما بالقوة مع ما بالفعل، حيث يخرج ما بالقوة إلى الفعلية، فتتحد الصورة بالمادة بنحو من أنحاء الاتحاد.

ومن هنا يمكن ملاحظة ما يلي:

(أ) أن السعة الوجودية للنفس عند الشيرازي تكون بقدر الصور العلمية التي تكتسبها وتتحد بها، حيث يكون ذلك التوسع العلمي هو حقيقة النفس.

(ب) النفس على مراتب، وعلى هذا الأساس يتسع جوهر النفس بقدر ما يكتسب الإنسان من كمالات، فالنفس في عين وحدتها كثيرة وعلى مراتب، وفي عين كثرتها وكونها على مراتب هي واحدة، فهي من جهة تعقِل الغير، وتتكامل من مرحلة العقل الهيولاني، فتكون قابلة للصور العلمية، منفعلة بها. ومن جهة تعقِل ذاتها بالعلم الحضوري، فإنها أمر بالفعل، فإذا صارت متصلة بالعقل الفعّال، وتحققت ملكة القدرة لدى النفس في ذلك، كانت النفس عندها فاعلة للصورة العقلية بنفسها.

**٣. إدراك النفس للمعقولات الكلية:**

يقول الملّا صدرا في هذا الإطار: «معنى التجريد في العقل وغيره من الإدراك، - ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد -،

بل المدرَك والمدرِك يتحدان معاً، وينسلخان معاً من وجود إلى وجود...»[١].

والنفس تصل إلى إدراك المعقولات الكلية «بمجرد إضافة إشراقية يحصل لها إلى ذوات ومُثُل مجردة نورية واقعة في عالم الإبداع، وهي المثل الأفلاطونية الموجودة في صقع الربوبية»[٢].

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٣، ص٣٦٦.

(٢) (م.ن)، ج٣، ص٥٢.

# ما يتعلق بالمبدأ
# (الإلهيات بالمعنى الأخص)

## ما يتعلق بالواجب تعالى:

بعد البحث في الإلهيات بالمعنى الأعم كمقدمة للولوج في الإلهيات بالمعنى الأخص، جاء دور الكلام في الإلهيات بالمعنى الأخص الذي يتناول مسألة وجود اللّه، وصفاته، فنقول بشكل مختصر: الأدلة على وجود الخالق كثيرة، نكتفي منها ببرهان الصديقين لصدر الدين الشيرازي - الذي صاغه في الحكمة المتعالية كما يلي:

*** برهان الصدّيقين:**

«مراتب الوجود، - باستثناء أعلى مراتبه التي تتميّز بالكمال اللانهائي، وعدم الاحتياج، والاستقلال المطلق -، هي عين الربط والتعلق، ولو لم تكن تلك المرتبة العليا متحققة، فإن سائر المراتب لا تتحقق أبداً؛ لأنه يلزم من فرض تحقق سائر المراتب من دون تحقق المرتبة العليا، أن تكون المراتب المذكورة مستقلة وغير محتاجة إليها، رغم أن حيثية وجودها هي عين الربط، والفقر، والاحتياج»[1]، (راجع ما قلناه في نهاية مسألة مبدأ العلية).

(١) مطر، علي حسن، الخلاصة الفلسفية، ط١، (د.م)، ٢٠٠٣م، ص٣٤٣.

فعالم الإمكان بجميع مراتبه وموجوداته يفيض عن واجب الوجود، ووجود هذه المراتب وموجوداتها بالنسبة إليه وجود رابطي لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاءً عنه، فهي عين الربط والتعلق به تعالى، وهو المفيض عليها الوجود في كل آن، ولو انقطع عن إفاضته الوجود عليها ولو آناً ماً، لانعدمت، وهذا دليل قوى على وجوده تعالى وحضوره بشكل دائم لانقطاع فيه.

ثم إن الحكماء الإلهيين أثبتوا للّه صفات ذات، وصفات أفعال:

أما صفات الذات، فهي مفاهيم منتزعة عن ذاته تعالى، وهي تحكي عن كمالات وجودية كالعلم، والقدرة، والحياة وغيرها، مما يكون عين الذات مصداقاً وإن كانت متغايرة مفهوماً، على أن أدل هذه الصفات ما ورد في القرآن الكريم، أو الروايات الشريفة، أو أدعية المعصومين عليهم السلام.

وأما صفات الأفعال، فهي مفاهيم ينتزعها العقل بعد المقارنة بين الذات الإلهية ومخلوقاتها، أي أن هذه الصفات لها متعلق بالخارج كالخالقية، والرازقية، والإحياء... إلخ، فمثلاً: عندما نقول بأن المخلوقات يتعلق وجودها باللّه، فإننا ننتزع مفهوم (الخالق)، و(المبدع) عن هذا القول.

فاللّه سبحانه «صرف الوجود الذي لا يحدّه حدّ، ولا يشذّ عنه وجود ولا كمال وجودي، فما هو موجود في تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجودي بجميع نظامها الوجودي [كالعلية والمعلولية مثلاً]، فهو

موجود عنده بنحو أعلى وأشرف... فهو معلوم عنده علماً إجمالياً في عين الكشف التفصيلي»[١].

بمعنى: «أن لكل شيء موجود في العالم الطبيعي له وجودات أخرى في العوالم سابقة عليه من عالم المثال، وعالم العقل، وعالم الإله. يعني: أن لكل شيء طبيعي وجوداً مثالياً يشاهد بصورته المثالية، ووجوداً عقلياً ينال بحقيقته، ووجوداً إلهياً، إذ الإله هو بسيط الحقيقة، وهو كل الأشياء، وليس بشيء منها، ولا ينال الوجود الإلهي للأشياء إلا اللّه سبحانه...»[٢]، وهو مبدأ لها جميعاً.

وقد «اتفق الكل على أن حقيقة الحق تعالى لا تعرف بكنهها، فهو حقيقة الوجود اللاتعين الصرف...»[٣]، عنه يفيض الوجود برمته، فهو الخالق، والمبدع للجميع، وهي فيض من فيوض أفعاله.

وفي غير ما ذكرته في الإلهيات بالمعنى الأخص، تطويل يُرجع فيه إلى المطولات.

---

(١) الطباطبائي، **بداية الحكمة**، ص٢٢٨.

(٢) الأملي، جواد، **أسرار الصلاة**، ط١، قم، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٥هـ ص٤.

(٣) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٧، الهامش (١)، ص٣٤٥.

# ما يتعلق بالمعاد

## مسألة المعاد الجسماني والروحاني:

«كل نفس بحسب جبلتها وفطرتها متوجهة إلى عالم الآخرة، مرتحلة من حيث غريزتها الذاتية إلى مرحلة خارجة عن مراحل الدنيا، مسافرة من أول منزل تكونها، ومنذ أول حدوثها إلى اللّه تعالى؛ لأنها جاءت منه، فتعود إليه.

ولفظ المعاد دال على هذا المعنى، فإن الرجوع والعود يقتضي المجيء والسابقية، ويستوي في هذا السفر الذاتي إلى الحق تعالى، والميل الغريزي إليه المطيع والعاصي، والمنعّم والمعذّب، والكافر والمسلم، والجميع في حكم واحد...»[1].

ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ... ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ۝١٥ ثُمَّ إِنَّكُمۡ يَوۡمَ

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٥١١.

(٢) القرآن الكريم، سورة الحج، آية (٥ - ٧).

ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ﴾[٢].

الاعتقاد في المعاد هو «حشر الأبدان يوم الجزاء، وهو أن يبعث أبدان من القبور إذا رآه أحد، كل واحد منها يقول: هذا فلان بعينه، وهذا فلان بعينه من غير شك وريب، ويكون اعتقاده بأن هذا فلان بعينه اعتقاداً صحيحاً مطابقاً لما هو الواقع... بل الأبدان الإنسانية يجب أن تكون مما يصدق عليها ذوات الأناس وحقائقها دون أمثالها وأظلالها... فعود الشكل، والهيئة، والمقدار عيناً أو مثلاً غير لازم، بل يلزم شكل ما، وهيئة ما، ومقدار ما، مع انحفاظ الشخص...»[٣]. فالإنسان «الأخروي ينشأ منه الجسمية بحسب نفسه وصفات نفسه... [لأن] الأبدان الأخروية تحصل من الجهات الفاعلة لا من الجهات القابلة... والغرض في المعاد نيل الجزاء، وظهور صدق الأنبياء... وإيصال اللذة والألم كليهما جزاء وغرض...»[٤].

«ومما يدل على أن إيجاد الأمور الأخروية أشبه بسنة الله التي هي الإبداع، إيجاد الأمور الدنيوية في هذا العالم وتبليغها إلى غاية خلقتها وإكمالاتها التدريجي [الحدوث، بينما] وجود الأخرويات دفعي حدوثاً وإكمالاً... وأيضاً أكثر الأنواع الكمالية الحيوانية توجد على سبيل التوالد دون التولّد، بخلاف الصور الأخروية وأجساد أهل الآخرة، فإن وجود أشخاصها إنما يكون دفعة واحدة بإذن الله من غير

(١) القرآن الكريم، سورة المؤمنون، آية (١٥ - ١٦).
(٢) (م.ن)، سورة الطارق، آية (٨).
(٣) الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، ص٥٢٧ - ٥٢٨.
(٤) (م.ن)، ص٥١١.

مهلة، ونفخ أرواحهم في أجسادهم المكوّنة من تلك الأرواح بواسطة بعض الملائكة نفخة واحدة»[١].

والأبدان الأخروية مسلوب عنها كثير من لوازم الأبدان الدنيوية، فإن بدن الآخرة كظل لازم للروح، وكعكس ومثال له بخلاف البدن المستحيل الفاسد.

والدليل على إمكان المعاد، قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ...﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ...﴾[٤].

فاللّه قادر على كل شيء، وأنه هو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده، وأن الوجود في كل شيء هو فعله تعالى.

**تبصرة:** إعلم أن لأهل الإيمان والاعتقاد بحقيقة المعاد الجسماني والروحاني حسبما ورد في الشريعة الحقّة مقامات:

منها: أدناها في التصديق وأسلمها عن الآفات، مرتبة عوام أهل الإسلام، وهو أن جميع أمور الآخرة من عذاب القبور، وحيّاتها،

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٥٣٣ - ٥٣٤.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية (٢٨).

(٣) (م.ن)، سورة الإسراء، آية (٤٩ - ٥١).

(٤) (م.ن)، سورة الروم، آية (٢٧).

وعقاربها أمور واقعة محسوسة... ولكن لا رخصة من اللّه تعالى في إحساس الإنسان بها ما دام في الدنيا؛ لحكمة ومصلحة في إخفائها عن عيون الناظرين. وأما «... العرفاء، والإلهيون الذين وصلوا بقوة اليقين إلى إدراك حقائق النشأة الآخرة، ومشاهدة عقلية من غير شائبة شك وريب، فلا يزيدهم رفع الحجب عند الموت إلا كشفاً ووضوحاً لا يقيناً ومعرفة. وأما أصحاب المعارج من الأنبياء، والمتجرّدين من أغشية المواد ولبوسات الأجرام من الأولياء لخلع أبدانهم العنصرية، أو تحصيلهم ملكة خلعها، وإن لم تصر منخلعة بل مع صحوهم وشعورهم بما يورده الحواس، فقد حصلت لهم مشاهدة الصور الأخروية، وأحوال البرزخ قبل وقوعها، وقيام القيامة للمحجوبين كما وقع للنبي (ص) ليلة المعراج، حيث يحكى عنه أنه رأى أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار، وعاين بعضاً منهم وهم بعد ما ماتوا وما قتلوا، [وأخبر] أن فلاناً وفلاناً رأيتهم في الجنة، وفلان وفلان رأيتهم في النار... ورأى الأنبياء وقد انقرضت أزمنة حياتهم الدنيوية...»[1].

**(أ) القبر:**

«قال بعض العرفاء: كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا، لرآه مشحوناً بأصناف السباع، وأنواع الهوام مثل الغضب، والشهوة، والحقد والحسد، والكِبَر، والعجب والرياء وغيرها، وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه إن سهى عنها بلحظة، إلا أن أكثر الناس لكونه محجوب العين عن مشاهدتها، فإذا كشف الغطاء، ووضع في قبره، عاينها وقد تمثّلت له بصورها واشكالها الموافقة لمعانيها، فيرى بعينه العقارب والحيّات

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٥٦١.

قد أحدقت به، وإنما هي صفاته الحاضرة الآن في نفسه قد انكشف له صورها.

فإن أردت يا أخي أن تقتلها وأنت قادر عليها قبل الموت فافعل، وإلّا فوطّن نفسك على لدغها، ونهشها بصميم قلبك، فضلاً عن ظاهر بشرتك وجسمك»(١).

**(ب) الحساب والميزان:**

«إن الصور الموعودة الموجودة في الآخرة على ما هو طريقة الراسخين في العلم والعرفان، ومسلك المتألهين من أهل الكشف والإيقان، أقوى وأشد، وأدوم من موجودات هذا العالم، بل لا نسبة بينها وبين هذه في باب قوة الوجود، وترتب الآثار... بل إنها صور عينية جوهرية موجودة في الخارج لا في هذا العالم الهيلاوني، بل في عالم الآخرة، وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها أعظم من مجموع هذا العالم بما لا نسبة بينهما، ولِكلِ نفس من الأخيار عالم عظيم الفسحة، ومملكة أعظم مما في السماوات والأرض بعدة أضعاف...»(٢).

وبالجملة: «نحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدنيا، والدنيا والآخرة مختلفان في جوهر الوجود...»(٣).

«كل مكلف يرى يوم الآخرة ما عمله من خير أو شر محضراً،

---

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٥٦٢.

(٢) (م.ن)، ص٥٤٥.

(٣) (م.ن)، ص٥٦٧.

ويصادف كل دقيق وجليل من أفعاله الحسنة أو القبيحة مستظهراً في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، ﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًاۗ وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾[1]، ويعرف أيضاً كل واحد مقدار عمله بمعيار صحيح صادق يُعبّر عنه بالميزان... ثم يحاسب الناس يوم القيامة على أقوالهم، وأفعالهم، وأنهم يكونون متفاوتين فيه إلى مناقش في الحساب، وإلى مسامح، وإلى مَنْ يدخل الجنة بغير حساب»[2].

**(ت) تجسّم الأعمال:**

ليعلم أن الأفعال «المحمودة التي هي الطاعات، إنما يُراد لأجل اكتساب الأخلاق الحسنة، وكذلك الأفعال المذمومة إنما يترك لأجل أنها تنجرّ إلى الأخلاق السيئة. والغرض من الأعمال أفعالاً كانت أو تروكاً، إنما هو تحسين الأخلاق والملكات، وتبديل السيئات بحسنات... وكل صفة تغلب باطن الإنسان وتستولي على نفسه بحيث تصير ملكة لها [في الدنيا، تنتقل] معها إلى الدار الآخرة [فتصبح] كأنها لزمتها، ولزمت لها الآثار، والأفعال الناشئة منها بصور تناسبها في عالم الآخرة... والأسباب هناك أسباب وعلل ذاتية كالفواعل والغايات الذاتية... فكلما يصلح أثر الصفة النفسانية، لم يتخلف عنها هناك... فلكل ملكة نفسية ظهوراً خاصاً في كل موطن، وأثراً مخصوصاً في كل قابل، [ولهذا قال الشيرازي: الإنسان ليس هو النوع الأخير، بل تحته أنواع].

... إن الإنسان في هذه الدار العنصرية والنشأة الهيولانية، إذا أراد أن ينتقم بقوته الغضبية من عدو أو يسيء إليه، أو أراد أن يفعل الخير بصديق

(١) القرآن الكريم، سورة الكهف، آية (٤٩).
(٢) الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، ص٥٨٠.

أو يحسن إليه، فإنما يفعل كلا من الفعلين الإساءة والإحسان أولاً في نفسه، ويلحق النفع أو الضرّ منه إلى نفسه بالذات، ثم بتوسط وصول أحدهما إليه بالذات قد يصل إلى صديقه أو عدوه ثانياً وبالعَرَض.

إذا علمت أن الأفعال الإرادية مسبوقة بتمثلات ذهنية، وتصورات خيالية، فكل صورة عقلية أو حسية يتصورها الإنسان، فليست خارجة عن عالمه ومباينة لذاته، بل واقعة في صقعه، داخلة في مملكة ذاته... فعلم من ذلك أن الإنسان ما أحب وما أبغض إلا ذاته، فإذا تحقق بذلك، اتضح لديك كيفية تجسّم الأعمال، وعلمت أن الأخلاق الذميمة إذا تمثّلت وتصوّرت بصورة كريهة مناسبة لها في الآخرة كالحيّات، والعقارب، فإنما يجب أن يصل إيلامها وإيذاؤها بالإنسان الذي هو صاحب تلك الأخلاق دون غيره...

وكذا الأخلاق الحسنة إذا تمثّلت وتصوّرت أشخاصاً كريمة بهيئة مناسبة لها، فإنما تصل لذاتها ونعيمها بالإنسان الموصوف بها لا بغيره...»[١].

وبمعنى آخر: إن الصور النوعية نوعان: صور منطبعة، وصور متعلّقة:

١. الصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقوّمة بها، وهي التي تحلّ في محل وتنقسم بانقسامه، فهي صور مادية كالصورة الحجرية النوعية الحالّة في المادة القابلة لأن تكون شيئاً آخر.

(١) الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص٥٨٦ – ٥٩٠.

٢. الصور المتعلقة بمادة كالنفس مثلاً، فالنفس بمنزلة الصورة للبدن؛ لأنها هي التي تحصّل البدن وجودياً.

المادة متوقفة الوجود حدوثاً وبقاءً على صورة ما، جسمية، ولكن هذه الصورة ليست علّة تامة للمادة، ولا علّة فاعلة للمادة؛ لأنّ الصورة كانت محتاجة إلى المادة في تعيّنها، وفي تشخّصها، والفاعل لوجود المادة جوهر مفارق للمادة من جميع الجهات، فهو عقل مجرد (ملائكة) أوجد المادة، وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي يوجدها في المادة، فتبدّل الصور في الجواهر المادية يكون بوجود سيّال يتحرك الجوهر المادي فيه، وكل واحد من الصور المتبدّلة له حدّ، - بحسب التقسيم العقلي دون الواقعي -، من حدود هذه الحركة الجوهرية، فهي موجودة متصلة واحدة بالخصوص وإن كانت وحدة مبهمة تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوة محصنة.

وأما الصور المتعلقة بالمادة، فهي صور نوعية متشكّلة بفعل الإنسان، ما يُحدِث ملكة في النفس الإنسانية بكثرة تكرار الفعل، أي أنّ تَشكّل الصور النوعية هي من صنع الإنسان بأعماله، واعتقاده، وعقائده في الدنيا، وحتى الأبدان، - كما لاحظنا في مسألة المعاد الجسماني والروحاني -، على قسمين: متغيّر، وثابت. فالثابت هو القدر المتيقّن الذي تتعلّق به النفس في الدنيا وتحشر عليه في الآخرة، فيتشكّل البدن هناك، - برأي الشيرازي -، وفق مؤدّى الملكات النفسية المندكّة في النفس، فتكون فاعلة فيه؛ ولهذا قال الشيرازي: الإنسان ليس هو النوع الأخير بل تحته أنواع، والأنواع

أربعة: إنسانية، وحيوانية، وشيطانية، وملائكة، وأئمتنا (عليهم السلام) ليست نوعاً من هذه الأنواع.

**تعليق:**

ما ذكره صدر المتألهين من أن الثواب والعقاب من آثار تجسم الملكات النفسية بصور تناسبها في عالم الآخرة، وهذه الملكات تشكلت بفعل تكرار صدور الفعل عن المكلف في الدنيا حتى أصبح ملكة وصفة غلب على باطنه، واستولى على نفسه، وانتقل معه إلى الدار الاخرة. ولما كانت الأسباب هناك أسباب وعلل ذاتية، فسيكون لكل ملكة نفسية ظهورها الخاص بها كتصورها بحيات وعقارب إذا كانت ملكة كريهة، أو تصورها بأشخاص كريمة إذا كانت ملكة فاضلة، وهنا يمكن توضيح مسألة:

ما ذكره صدر المتألهين أن الثواب والعقاب من لوازم الأفعال، فإن كانت تلك الأفعال قبيحة، كان العقاب من لوازمها ولا ينفك عنها. وإن كانت تلك الأفعال من الأفعال الحسنة، كان الثواب من لوازمها؛ والسبب: أن العقائد الفاسدة، والأعمال الباطلة أسباب للأمراض النفسانية والروحانية، والعقاب أو الثواب مسبب عن أسبابه.

هذه المسألة مبنية على أحد أمرين: إما تجسم الأعمال في الآخرة، أو على كون العقوبة من الآثار واللوازم الذاتية للأعمال الباطلة والعقائد الفاسدة، والمثوبة من اللوازم الذاتية للأعمال الحسنة والعقائد الصحيحة. وفي كلا الحالتين مرّة تكون المسألة بنحو الاقتضاء، ومرّة تكون بنحو الفعلية.

إذا كان بنحو الاقتضاء، ففعليتها بيد اللّه، فاللّه هو الذي يخلق تلك الصور ويقيضها، وبالتالي فالمعاقِب هنا خارجي، وبيده، واختياره، وهذا موافق لظاهر الروايات، والآيات القرآنية.

وإذا كان بنحو الفعلية، فهذا يعني: أن العقاب يأتي من جهة تحول الأعمال القبيحة إلى صور مخوفة في الآخرة قهراً، والقرآن الكريم ينص على أن الثواب والعقاب بيد اللّه وتحت اختياره وقدرته، فله أن يغفر ويرحم وله أن يعاقب. هذا فضلاً عن بطلان مسألة الشفاعة، ولغوية التوبة، والدعاء، وطلب المغفرة والرحمة، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

**منهج الحكمة المتعالية:**

استطاعت الحكمة المتعالية كمدرسة فلسفية منظّمة، أن تبتكر منهجاً فلسفياً جامعاً وحّد ما بين الفلسفة والآراء الدينية من ناحية، وبين الفلسفة والعرفان من ناحية أخرى، فمزجت ما بين العناصر المشائية، والإشراقية، والعرفانية، والدينية؛ لينتج عنها مدرسة جديدة في الفكر والسلوك ظهرت على يد صدر الدين الشيرازي، حيث نجد في هذه المدرسة الحقائق الدينية، والمكاشفات العرفانية، والاستدلالات العقلية.

أعاد الشيرازي صياغة النظريات الفلسفية وفق مؤدّى منهج أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فحلّ الكثير من الإشكاليات الغامضة، وابتكر الكثير من النظريات المعمّقة التي أضافها إلى الفكر الفلسفي في قالبه الجديد حيث يقول: «فتوجّهت توجّهاً عزيزياً نحو مسبّب

الأسباب، وتضرّعت تضرّعاً جبلياً إلى مسهّل الأمور الصعاب، فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار، والانزواء، والخمول، والاعتزال منقطع الآمال، منكسرة البال، متوفراً على قرض أؤديه، وتفريط في جنب اللّه أسعى في تلافيه، لا على درس ألقيه، أو تأليف أتصرف فيه، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورانياً، والتهب قلبي بها لكثرة الرياضات التهاباً قوياً، ففاضت عليها أنواع الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطّلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته، - مع زوائد -، بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية، والودائع اللاهوتية، والخبايا الصمدانية»[1].

وعليه: يمكن استنتاج منهج صدر الدين الشيرازي حتى الآن بما يلي:

١. أن معرفة الحقائق يمكن أن تحصل عن طريق البحث والاستدلال العقلي القائم على الأقيسة، والمقدمات المنطقية.

٢. كما ويمكن الوصول إلى المعرفة عن طريق المكاشفات التي تحصل للعارف والسالك بطول المجاهدات والانقطاع إلى اللّه بعد تصفية الباطن ورفع الحجب عن النفس، وهذا الطريق أقوى وأحكم من سابقه، قد وقع للأنبياء، والأوصياء، والأولياء والعرفاء.

---

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٢، ص.

ولم يكتفِ صدر المتألّهين بأحد هاذين الطريقين بل جمع بينهما قائلاً: الأولى «أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريق المتألّهين من الحكماء، والمليين من العرفاء، فإن ما تيسّر لنا بفضل اللّه ورحمته، وما وصلنا إليه بفضله وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد، ممّا لست أظن أن وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين ومتأخريهم دون أئمتهم ومتقدّميهم كأرسطو ومن سبقه، ولا أزعم إن كان يقدر على إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقيهم ولاحقيهم»[١].

وقال أيضاً: «... قد اندمجت فيه العلوم التأليهية في الحكمة البحثية، وتدرّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية، وتسربلت الأسرار الربّانية بالعبارات المأنوسة للطباع»[٢].

وهذان الطريقان لا يقع بينهما تصادم عند الشيرازي حيث يقول:

«لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم، يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر عنه العقل، بمعنى: أنه لا إدراك بمجرد العقل، ومن لم يفرّق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله، فهو أخسّ من أن يخاطب، فليُترك وجهله»[٣].

يتبيّن من النصوص السابقة، أن منهج صدر المتألّهين إلى الآن،

(١) الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ص٤٩٦.

(٢) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٢، ص٩.

(٣) (م.ن)، ج٧، ص٣٢٢.

يعتمد على عنصرين أساسيين هما: الاستدلالات العقلية البرهانية، والمكاشفات العرفانية الذوقية، ولكنه يدخل عنصراً جديداً وهو عنصر الدين والشريعة، والآراء الدينية التي يعتبرها قضايا عقلية يقينية بصفتها صادرة عن الحجج المعصومين عن الخطأ، أي أنها قضايا يقينية ضرورية، وقد ساعده في ذلك خبرته الواسعة في تفسير القرآن الكريم، واطلاعه على التراث الروائي الوارد عن الرسول الأعظم، وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) الذي تجلّى في شرحه لكتاب «أصول الكافي»، وبهذا العنصر الجديد أغنى صدر المتألّهين الفلسفة الإسلامية، وزاد في عدد مسائلها كثيراً حيث يقول:

«كل ما أزيل ظاهره عن الإحالة والامتناع، قام التنزيل الإلهي والأخبار النبوية، - الصادرة عن قائل مقدّس عن شوب الغلط والكذب -، مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية، والدعاوى الحسابية»[1]. ويؤكّد على المزاوجة ما بين العقل والشرع حيث يقول: «أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات، ولا يصدقون بالأشياء إلّا بمكافحة الحس للمحسوس، ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس، فلنذكر أدلّة سمعيّة لهذا المطلب؛ حتى يُعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة»[2].

(١) الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٧، ص١٦٧.
(٢) (م.ن)، ج٩، ص٣٠٣.

وعليه: يصبح منهج صدر الدين الشيرازي إلى الآن يرتكز على ثلاثة أركان:

١. القرآن، والشرع الحنيف، وهما مركز الثقل، وحجر الزاوية في فلسفة صدر الدين الشيرازي برمّتها، ومن هذا المنطق تميّز منهجه عن منهج الفلسفة الإشراقية السهروردية، بأن جعل القرآن الكريم، والشرع الحنيف قطب الرحى الذي تدور حوله الفلسفة الصدرائية بكليتها.

٢. والبرهان.

٣. والعرفان.

وبالتالي يتّضح منهج الحكمة المتعالية في الكشف عن أسرار الوجود ومسائله، وأنه يعتمد على عنصر المكاشفة والشهود إمّا بأسلوب مباشر كما هو لدى العرفاء، وإمّا بالإيمان الذي يعتمد على قول النبي (ص) والأئمة الأطهار (عليهم السلام)، على أنه صاغ مسائله المستخرجة ضمن ضوابط وأصول عقلية استدلالية برهانية.

# فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الأمين، محسن، **أعيان الشيعة**، تحقيق: حسن الأمين، لبنان، دار التعارف للمطبوعات، (د.ت).

٣. الشيرازي، صدر الدين، **الحكمة المتعالية**، ط٣، لبنان، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).

٤. الشيرازي، صدر الدين، **المبدأ والمعاد**، ط٣، تحقيق: جلال الدين أشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٢٢هـ.

٥. الطهراني، آغا بزرك، **الذريعة**، لبنان، دار الأضواء، (د.ت).

٦. عبوديت، عبد الرسول، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، ط١، لبنان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠م.

٧. الطباطبائي، محمد حسين، **الشيعة في الإسلام**، (د.م)، (د.ت)، (د.ن).

٨. الشيرازي، صدر الدين محمد، **الشواهد الربوبية**، (د.م)، مركز نشر دانشگاهي، (د.ت).

٩. الطبطبائي، محمد حسين، **بداية الحكمة**، بيروت، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، ١٩٨٦م.

١٠. الفارابي، **التعليقات**، ط١، بيروت، دار المناهل، ١٩٨٨م.

١١. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ط١، دار نشر البلاغة، ١٣٨٣هـ.ش.

١٢. الساعدي، صادق، **نافذة على الفلسفة**، ط٤، منشورات جامعة المصطفى (ص) العالمية، ١٤٣٠هـ.

١٣. ابن النديم البغدادي، **فهرست ابن النديم**، (د.م)، (د.ن)، (د.ت).

١٤. ابن سينا، **الشفاء**، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠م.

١٥. الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ط١٤، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ.

١٦. مطر، حسن، **الخلاصة الفلسفية**، ط١، (د.م)، ٢٠٠٣م.

١٧. الآملي، جواد، **أسرار الصلاة**، ط١، قم، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٥هـ.

١٨. كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت، دار القلم، (د.ت).